

SIELOS DERMĖS

Tatjana
Aleknienė

FILOSOFINĖS GRAIKŲ ETIKOS APYBRAIŽA

aidai
1999

MOKYMO PRIEMONĖ
HUMANITARINIŲ SPECIALYBIŲ STUDENTAMS

REKOMENDUOTA VILNIAUS UNIVERSITETO
FILOLOGIJOS FAKULTETO TARYBOS
1998 M. LAPKRIČIO 27 D. PROTOKOLAS NR. 3

IŠLEISTA VILNIAUS UNIVERSITETO
FILOLOGIJOS FAKULTETO LĖŠOMIS

ISBN 9986-590-87-6

© Tatjana Aleknienė, 1999

TURINYS

PRATARMĖ	7
----------------	---

I DALIS

ΚΟΣΜΙΑ ΨΥΧΗ

PLATONAS APIE SUDĖTINĘ ŽMOGAUS SIELĄ	13
--	----

1 SKYRIUS

DIEVO ĮSAKYMAS:

KAIP PAŽINTI SAVE IR SIELĄ	15
----------------------------------	----

2 SKYRIUS

SIELOS VALSTYBĖS ATRADIMAS:

SIELOS TVARKA – TEISINGUMO PAGRINDAS	33
--	----

3 SKYRIUS

ΚΟΣΜΙΟΣ ΚΑΙ ΘΕΙΟΣ:

DIEVIŠKA SIELOS PUSIAUSVYRA	67
-----------------------------------	----

II DALIS

TAMSŪS PLATONO PIRMTAKAI IR GARSIEJI KRITIKAI ...	99
---	----

1 SKYRIUS

SIELOS SKAIČIŲ TOBULYBĖ:

PLATONO PIRMTAKAI APIE SIELOS PRADUS

IR JŲ DERMĘ	101
-------------------	-----

2 SKYRIUS

ARISTOTELIS APIE DANGIŠKĄ

IR ŽEMIŠKĄ SIELOS ŠAKNIS	135
--------------------------------	-----

3 SKYRIUS

ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΩΣ ΖΗΝ:

STOIKAI APIE DIEVIŠKOS SIELOS VIENYBĘ	165
---	-----

4 SKYRIUS

SIELOS GALIOS IR ŠVENTOJO RAŠTO PRASMĖS:

GRAIKŲ FILOSOFŲ SIELOS SAMPRATA FILONO

ALEKSANDRIEČIO EGZEGEZĖJE	189
---------------------------------	-----

ŽODIS PABAIGAI	211
PRIEDAS I	
SUB VOCE AΘEON:	
TIFONAS IR TIFONIŠKA SIELA PAGONIŲ IR KRIKŠČIONIŲ FILOSOFIJOJE IR TEOLOGIJOJE	215
PRIEDAS II	
KARŠTASIS ΘΥΜΟΣ IR ŠALTA ΨΥΧΗ HOMERO POEMOSE IR GRAIKŲ FILOSOFIJOJE	221
LES HARMONIES DE L'ÂME: ÉTUDE SUR L'ÉTIQUE GRECQUE	225
SANTRUMPOS	254
LITERATŪRA	
SENOVĖS AUTORIŲ KŪRINIŲ LEIDIMAI IR VERTIMAI ...	255
NAUJŲJŲ LAIKŲ AUTORIAI	263
VARDŲ IR DALYKŲ RODYKLĖ	271

PRATARMĖ

Ši knyga parengta Humanitarinių mokslų daktaro vardui gauti apgintos disertacijos „Žmogaus sielos dalių samprata senojoje graikų literatūroje (ikikrikščioniškieji amžiai)“ pagrindu¹, todėl pagrindinių filosofinės graikų etikos ir psichologijos epizodų dėstymas dažnai telkiasi ties „sielos dalių“ sąvoka. Tai gana originalus ir minėtiems dalykams apžvelgti tinkamas „požiūrio taškas“, kadangi sielos dalių arba galių samprata yra labai savybinga ir tuo pačiu – nuo išvelgiamos graikų filosofijos pradžios iki paskutiniųjų jos amžių² – didžiai būdinga graikų mąstymui etikos ir psichologijos temomis. Šią graikų mąstyseną didžiąja dalimi paveldėjo europietiška filosofija.

„Sielos dalių“ samprata Platono dialoguose *intime* („intymiai“, „iš vidaus“) susijusi su vienu ypatingesnių Platono Sokrato etikos bruožų. Anot garsiosios Cicerono filosofijos istorijos versijos, nuo seniausių laikų iki Sokrato graikai „tyrinėjo skaičius ir judėjimą, iš kur viskas kyla ir kur nueina; stropiai nagrinėti žvaigždžių dydžiai, atstumai, keliai ir visi kiti dangaus dalykai. O Sokratas pirmasis pašaukė filosofiją nusileisti iš dangaus, įkurdino ją miestuose, netgi atvedė į namus, privertęs tyrinėti gyvenimą, papročius, gėrį ir blogį“³. Platono Sokratas ne tik „pašaukė filosofiją nusileisti iš dangaus“ ir „įkurdino ją miestuose“, bet kiekvieno žmogaus sieloje „įkurdino“ („įsielino“) mąstomos dieviškos tikrovės dangu. „Dangiškieji dalykai“ jam ne tik ir ne tiek „dydžiai, atstumai ir ke-

¹ Vilnius, 1995.

² V–VI a. po Kr.

³ *Tusc.* V, 4, 10.

liai“, bet visa, ką nori ir pajėgia mąstyti žmogaus siela, – „gražu“, „kilnu“, „gera“, „teisinga“. Platoniškai sokratiškas žvilgsnis galutinai *sudvasino* ir „išsielino“ tokias nuo seno gerbtas visuomeninio graikų gyvenimo vertybes, kaip *aretė* („šaunumas“, „prakilnumas“, „dorybė“), *eudaimonia* („gerovė“, „geroji klotis“, „laimė“), *supanašėjimas su dievu*. Visa tai – ne žemiškos galybės, bet mąstoma tikrove mintančios sielos turtas ir savastis. „Sielos santvarka“, „sielos dalių tvarka“ – pati žmogiškiausia ir intymiausia dvasinio pasaulio tapatybės apsireiškimo „vieta“.

Žmonių gyvenimo etinių vertybių pagrindą ir esmę sudaro mąstomos tikrovės vertybės, išsielintos protingai – medžiojant mąstomą dangų – sutvarkytoje sieloje. Anatomiška „sielos dalių“ samprata vaizdžiai ir *plastiškai*⁴ atspindi šį sunkauso savo sielos pažinimo ir derinimo darbą. Delfiškas „Pažink save!“ priesakas čia skamba tarsi genealoginės ir psichologinės autorefleksijos programa – savo kilmės, „šaknų“⁵ ir vidinio savo „margumo“ bei šios margosios tvarkos „prioritetų“ pažinimo programa.

Vėlesnė graikų filosofija ir filosofinė psichologija paveldėjo daugelį šios platoniškai sokratiškosios dvasinio pasaulio vizijos sampratų ir įvaizdžių. Po psichologiją ir etiką nuo teologijos ir kosmologijos atriboti siekusio Aristotelio prie platoniškojo universalizmo grįžtančių stoikų „sielos santvarkos“ versija rodo tą patį nuoseklų siekį vidinio sielos pasaulio vertę ir „topografiją“ vaizduoti ir derinti pagal dieviškojo *kosmo* „paveikslą ir panašumą“.

⁴ Plg. *Resp.* IX, 588b-e (Sokratas ragina savo pašnekovą mintyse nulipdyti, graik. *plattein*, iš kelių skirtingų pavidalų sudėtą būtybę, vaizduojančią daugialypės žmogaus sielos margumą): *εἰκόνα πλάσσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ ... πλάττει τοῖνον ... δεινοῦ πλαστοῦ ... τὸ ἔργον ὁμῶς δέ, ἐπειδὴ εὐπλαστότερον κηροῦ ... λόγος, πεπλάσθω, etc.*

⁵ Plg. *Tim.* 90a-b: žmogus privalo suvokti esąs dangiškasis, iš dangiškosios proto šaknies augantis augalas.

Į filosofinės graikų psichologijos kalbą versdamas tamsesnės Šventojo Rašto vietas Filonas Aleksandrietis elgiasi kaip tikras psichologiją ir etiką nuo teologijos ir kosmologijos skirti nelinkusios graikų filosofijos auklėtinis.

Pastaraisiais dešimtmečiais etikos ir psichologijos istorikai ir teoretikai – jau ne pirmą kartą – naujai pažvelgė į kai kuriuos būdinguosius filosofinės ir „literatūrinės“ graikų psichologijos ir etikos bruožus: tai, kas pirmojoje šio amžiaus pusėje buvo įprasta laikyti minėtosios etikos ir psichologijos archajiškumu ir primityvumu, pasirodo esą labai gimininga kai kurioms naujausioms šiuolaikinės teorinės etikos ir psichologijos idėjomis. Žinomas graikų rašytojų ir filosofų polinkis vidinį gyvenimą vaizduoti daugiagaliu, „multifunkcionaliu“, iš esmės įvairialypiu ir konfliktišku, – vienas iš tokių „naujai įvertintų“ antikinės mąstysenos bruožų. Vienas iš įtakingiausių pirmosios amžiaus pusės evoliucionistinės etikos ir psichologijos istorijos versijos skleidėjų B. Snellis⁶ rašė, kad homerinis epas *dar nežino, dar nėra atradęs* ir įsisažmoninęs vieningos asmenybės ir vieningos sielos sampratos, tokios protaujančios asmenybės vienybės, kurią numato dekartiška asmenybės samprata⁷. Tačiau pastarųjų dešimtmečių teorinės psichologijos versijos kur kas palankesnės iš esmės „polifunkcionalios“ asmenybės sampratai⁸. Anot įtakingi-

⁶ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. – Ketvirtasis pataisytas šio veikalo leidimas pasirodė 1975 metais (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), pirmasis – 1934-aisiais metais. Snellio knyga išversta į daugelį kitų kalbų.

⁷ Apie tai, kad dekartiška asmenybės samprata sudaro teorinį Snellio veikalo pagrindą žr. įvadinę C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*. (Oxford: Clarendon Press, 1996) dalį ir to paties autoriaus *Greek Thought* (Oxford: University Press, 1995), ch. II su past.

⁸ Žr. C. Gill, *Greek Thought*, p. 6–16 (su gausiomis bibliografinėmis nuorodomis pastabose). Šiuolaikiniai psichologijos teoretikai

gos Snellio nuomonės, homeriniai herojai neturi monologinės ir subjektyvios savijautos, – jie tarsi su kitu subjektu kalbasi su įvairiomis savo dvasinėmis galiomis ir apie save linkę mąstyti ir kalbėti kaip apie išorinių psichinių galių veikamą *objektą*⁹. Šių dienų Antikos tyrėjai didesnę graikų sąmonės „objektyviškumą“ ir „dialogiškumą“ linkę laikyti nebe „žmonijos sąmonės raidoje atgyvenusiu archajiškumu“, bet šiuolaikines etikos ir psichologijos išvalgas labiau už dekartiškąją subjektyvumą ir monologiškumą patenkinančia samprata: žmogus esąs iš esmės ne mažiau kolektyvinė, dialogiška ir įvairiopaiais saitais su savo gyvenama aplinka susijusi, nei subjektyvi, monologiška ir iš esmės nepriklausoma būtybė¹⁰.

Labai trumpai čia apžvelgtos naujausios etikos ir psichologijos mokslo tendencijos sudaro palankų teorinį kontekstą vienai ryškiausių antikinės etikos ir psichologijos ypatybių – sielos dalių sampratai – tirti. Neatsitiktinai tokie įtakingi šių dienų filosofinės etikos atstovai kaip K. Wilkes, B. Williams ir A. MacIntyre įkvėpimo dažnai semiasi antikinėje literatūroje ir filosofijoje, polemiki-

⁹ Žr. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975², p. 16–29. Panašiai apie homerinių personažų pasyvumą ir apie juos veikiančių bei už juos sprendžiančių „dievų įsikišimą“ rašo E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. – Berkeley, 1959, ch. I.

¹⁰ Plg. C. Gill, *Greek Thought*, ch. II, III ir to paties autoriaus *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*.

„funkcionalistai“ žmogaus elgesį vaizduoja esant įvairių „funkcijų“ sąveiką, – žr. D. Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. – Hassocks, Sussex, 1979, ch. 9 ir J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*. – Oxford, 1981, p. 142–146, 149–152 (apie tridalę Platono sielą ir Dennetto funkcionalizmą). Žr. taip pat C. Gill, *op. cit.*, p. 16, n. 11. S. Freudas – dar vienas dekartiškos asmenybės sampratos priešininkas, kurį prisimena platoniškojo daugialypės sielos įvaizdžio tyrėjai, – plg. Steiner P. M. *Psyche bei Platon*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 171–176.

zuodami su šio amžiaus pradžioje įtakingomis XVII-ojo ir XVIII-ojo a. – dekartišką ir kantišką – asmenybės ir moralumo sampratomis¹¹.

Kita vertus, akivaizdu, jog „polifunktionalumas“ nelygu „polifunktionalumui“: kad homerinė sielos ir dvasinių galių samprata gerokai skiriasi nuo sokratiškai platoninės, o pastaroji – nuo Aristotelio arba stoikų, pastebėjo ne tik naujųjų amžių R. Dekarto psichologijos adeptai, bet ir daugelis Antikos laikų filosofijos istorikų. Pagaliau savo sielos sampratos ypatumus puikiai juto ir nuo idėjų oponentų gynė patys vieno ar kito etinio bei psichologinio sielos įvaizdžio šalininkai. Įvairiuose knygos skyriuose supažindinama su būdingaisiais įvairių laikų ir filosofinių stovyklų sielos įvaizdžiais rodant, kaip kartu su autorių pasaulėžvalga kinta ir etinis bei psichologinis žmogiškosios sielos vaizdas. Kartu atsiskleidžia filosofinei graikų etikai ir psichologijai labai būdingas teologinės Dievo sampratos ir sielos įvaizdžio ryšys. Šią Platono mąstysenoje itin ryškia jungtį nusako paskutinio pirmosios knygos dalies skyriaus pavadinimas ΚΟΣΜΙΟΣ ΚΑΙ ΘΕΙΟΣ: „darniu ir dievišku“ virstas dieviškąją darną mėgdžiojantis žmogus¹².

Tikiuosi, kad ši kai kuriuos svarbesnius graikų etikos ir psichologijos epizodus apžvelgianti knyga gali būti naudinga filosofijos, istorijos, filologijos ir religijotyros studentams.

¹¹ Žr. K. Wilkes, *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. – Oxford, 1988, ch. 6–7; B. Williams, *Shame and Necessity*. – Berkeley, 1993; Idem, *Moral Luck*. – Cambridge, 1981; Idem, *Ethics and the Limits of Philosophy*. – London, 1985; A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. – London, 1985².

¹² *Resp.* VI, 500c-d: „Bendraudamas su tuo, kas darnu ir dieviška, filosofas pasidaro, kiek žmogui įmanoma, darnus ir dieviškas (κόσμιός τε καὶ θεῖος)“.

PRATARMĖ

Jaučiu malonią pareigą padėkoti visiems, kas profesionaliais patarimais ir draugiškais paskatinimais bei padėsinimais padėjo šiai knygai atsirasti, ypač Vilniaus Universiteto Klasikinės filologijos katedros kolegoms ir mano mokslo vadovui prof. Henrikui Zabuliui. Už man suteiktą dviejų metų mokslo studijų stipendiją dėkoju Prancūzijos Ambasadai Lietuvoje.

Tatjana Aleknienė

Vilnius, 1998 gruodžio 11

I DALIS

ΚΟΣΜΙΑ ΨΥΧΗ

PLATONAS APIE SUDĖTINĘ ŽMOGAUS SIELĄ

1 SKYRIUS

DIEVO ĮSAKYMAS: KAIP PAŽINTI SAVE IR SIELĄ

Sokratas nenori paaiškinti smalsiajam Faidrui, ką manas apie pasakojimą, esą netoli tos vietos, kur jie dabar kalbasi, Borėjas pagrobė Oreitiją: „Ramiai galėčiau tuo suabejoti, kaip kad daro išmintingi žmonės (ὥσπερ οἱ σοφοί). Tuomet išmintingai (σοφισζόμενος) paaiškinčiau, kad pučiantis Borėjas nustūmė Oreitiją nuo gretimų kalnų, kai ji žaidė su Farmakėja, o jai šitaip žuvus pasakojama, kad Borėjas ją buvo pagrobęs. ... Bet aš, Faidre, nors ir laikau tokius aiškinimus gana įdomiais, vis dėlto manau, kad šiems dalykams reikia nepaprastai gabaus ir uolaus vyro, kuris vargu ar daug ką laimės. Mat po to jam teks dar taisyti Hipokentaurų įvaizdį, paskui – Chimairos, ir užplūs jį visa minia Gorgonių, Pegasų ir kitų neįmanomų padarų bet neišsivaizduojamų baisybių. Ir jei jis, netikėdamas anais pasakojimais ir pasitelkęs gruboką savo išmintį, pradės aiškintis, kiek kiekvienoje tokių būtybių yra tiesos, jam prireiks labai daug laiko. O aš tam laiko niekad neturiu, ir tai todėl, bičiuli, kad niekaip negaliu, anot Delfų posakio, *pažinti savęs paties* ir manau, kad juokinga, šito nesužinojus, nagrinėti kitus dalykus. Todėl, numojęs į juos visus ranka ir pasitikėdamas įprasta nuomone, kaip sakiau, ne juos dabar tyrinėju, bet save patį: ar esu žvėris, už Tifoną gudriau suregztas (εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον) ir dar labiau pamišęs (καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον), ar taikesnis ir paprastesnis gyvūnas, iš prigimties turintis kažkokią dievišką

ir netifonišką dalį (ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον)¹?

Vienintelė dėmesio verta sritis esąs savęs tyrinėjimas, – daugelio amžių filosofai gerai įsiminė ir labai įvairiai su-prato šį Platono Sokrato prisipažinimą. Verta atidžiau įsi-žiūrėti į šiuos „Faidro“ žodžius, gudriai supinančius gar-siją formulę *pažink save* su ne mažiau garsia Sokrato iš-tikimybe Delfų dievo priesakui ir tradiciniais mitologijos įvaizdžiais. Platonas čia Tifono vardą (Τυφῶν) sieja su τυ-φος, „karštligė“, „kliedesys“, „pamišimas“, „pasipūti-mas“ ir τύφω, „rūkti“ (ἐπιτεθυμμένος ← ἐπιτύφομαι). Šiuo-laikinis lingvistikos mokslas šią etimologiją vertina ga-na skeptiškai²; mokslinės Tifono vardo kilmės ieškoma Rytų mitologijoje³. Iš τύφος, „pamišimas“ kildinamas ir veiksmazodis τυφώω, „kvaršinti galvą“, „kvailinti“ (plg. liet. „miglapūtys“); paprastai vartojamos šio veiksmazo-džio perfekto pasyvo formos – τετύφωμαι, „būti sude-gintam“ arba „pamišimo ir pasipūtimo ‘dūmų’ prisipil-džiusiam“, „pamišusiam“. ὦ τετυφωμένη σὺ, Φειδίαν οἶεῖς κακὸν εἶναι δημιουργόν? – menamo oponento vardu dia-loge „Hipijas Didysis“⁴ klausia savęs Sokratas: „Apakęs⁵,

¹ *Phaedr.* 229b – 230a. Čia ir toliau, išskyrus atskirai nurodytus atve-jus, tekstas verstas autorės.

² P. Chantraine, s.v. Τυφωεύς. M. L. West (*Theogony*, p. 252, *ad locum*) pastebi, kad lingvistai nežino, kaip reikia aiškinti Tifono vardą ir įvairias jo formas (Τυφωεύς – *Il.* II, 783, *Theog.* 821, Τυφώς – Pindaras, *Pyth.* I, 16, Aischilas, *Prom.* 372). Bet plg. Frisk, s.v. τύφομαι 4.

³ Mėginta jį sieti su semitišku (Baal-) Šapon, žr. West, *loc. cit.*

⁴ *Hip.* M. 290a 5, – anot H. Thesleff (*Studies in Platonic Chronology.* – Helsinki-Helsingfors, 1982, p. 220 *sq.*), šis dialogas tikriausiai yra Aka-demijoje Platono mokinių parašytas pratimas.

⁵ Plg. Ах ты слепец! – А. В. Болдырев, Москва, 1993. Kai kurie ver-tėjai taip pat supranta ir „Faidro“ ἐπιτεθυμμένον, – plg. pranc. E. Chamb-ry (Paris, 1992) vertimą: *je veux savoir si je suis un monstre plus compliqué et plus aveugle que Typhon...* Plg. τυφλός, „aklas“.

proto netekęs pamišėli...⁶ (arba pasipūtėli)⁷, manai, kad Feidijas buvęs prastas meistras“? Vėlyvųjų amžių leksikografų aiškinimais besiremdamas H. Estienne siūlė ir „Faidre“ vietoje ἐπιτεθυμμένον skaityti ἔτι τετυφωμένον. Kita vertus, jau Aristofanas „Lisistratoje“ ἐπιτύφομαι var-toja perkeltine prasme – „degti“, „smarkiai geisti“⁸.

Neaišku, ar Platonas pirmas Tifono vardą susiejo su τύφω ir τύφος, bet vėlesniais laikais šis ryšis nekelia abe-jonių: „Anot Hesiodo, jis (sc. Tifoėjas = Tifonas) gimęs iš žemės; anot Stesichoro, iš Heros, kuri, siekdama atkeršyti Dzeusui, viena jį pagimdė. Kiti sako, kad Tifoėjas reiškia netvarkingai iš žemės kylančius garus“⁹. „Tifonas (Τυφώς) kilęs iš τύφω, „degti“, nes τυφώς yra *smarkus pūsnis*¹⁰ ... arba iš τύφος – ne liepsna iš oro, o garų telkimasis prieš užsi-degant, kaip Platono ‘Faidre’“¹¹. Tifonas – tam tikra perkū-nijos rūšis – „tifonas“, τυφώς¹². Tai „stipri, galinga ir aud-

⁶ Žr. *Suidas* s.v. τετύφωμαι: τετύφωμαι ἀντὶ τοῦ ἐμβεβρόντημαι („trenktas“), ἔξω τῶν φρενῶν γέγονα· ἤτοι ἀπὸ τῆς βροντῆς ἢ ἀπὸ τῶν ἐπὶ τὸν Τυφῶνα καταφερομένων σκηπτῶν ἢ ἀπὸ τῶν τυφωνικῶν καλου-μένων πνευμάτων, ἃ δὴ καὶ αὐτὰ ἐξίστησι ἀθρόως καταρράγνεντα etc. *Ibid* s.v. τυφώς: ...λαμβάνεται δὲ τὸ τύφεσθαι καὶ ἐπὶ τοῦ συντρίβεσθαι καὶ τύφεσθαι τὸ χωρὶς φλογός καπνὸν ἀνεῖναι. παρὰ δὲ Πλάτῳ ἐν Φαῖδρῳ καὶ ἐπὶ τοῦ τετυφλῶσθαι τὴν διάνοιαν. *Anecdota graeca* I, 308 Bekker: τετύφωμαι ... τὸ μαίνεσθαι σημαίνει ἢ λέξις, ἐπεὶ καὶ τὰ τυφῶνια πνεύματα μανίαν ἐμποιεῖ ἐμπεσόντα.

⁷ *O inflate vir!* – M. Ficini vertimas, ed. H. Estienne.

⁸ *Lys.* 221 sq: ὅπως ἂν ἀνὴρ ἐπιτυφῇ μάλιστά μου.

⁹ *Etymologicum Magnum* s.v. Τυφωεύς: ... οἱ δὲ Τυφωεᾶ φασι σημαί-νεν τῶν ταραχῶδων πνευμάτων τὴν ἀνάδοσιν ἐκ τῆς γῆς.

¹⁰ τυφώς γὰρ ἐστὶν ἡ τοῦ ἀνέμου σφοδρὰ πνοή.

¹¹ *Suidas* s.v. Τυφώς. Plg. *ibid.* s.v.v. Τυφῶνος (τυρῶδους δαίμονος), τε-τύφωμαι, τυφώς (μειζόν τι πνεῦμα καὶ κακοποιόν), Hesichijus, s.v. τυφώς, Eustatijus, s.v.: ἡ δὲ ἀλληγορία Δία μὲν τὸν ἀέρα νοεῖ, Τυφωεᾶ δὲ πνεῦμα ὑπόγειον πυρὸν καὶ καυστικόν, ἐκ τοῦ τύφω καὶ καίω ὀνομασθέν...

¹² Anot Aristotelio (*Met.* II, 370 a27 sqq, III, 370 b31 – 371 a15), *tifo-nai* atsiranda sausiams garams susidūrus su drėgme ir per ją su savimi traukiant tirštą oro masę. Plg. Ps. Plutarchas, *De plac. phil.* III, 3: περί

ringa perkūnija, arba iš debesų užgriuvęs miglą nešantis vėjas¹³, „taifūnas“ (angl. *typhoon*), akla, agresyvi gamtos jėga¹⁴. Kaip tik tokius „natūralistinius“ mitinių personažų aiškinimus Sokratas vadina įdomiais, bet ne itin naudingais – mat svarbiausia žinoti, kas toks pats esi ir kas dedasi paties viduje.

Natūralistais V a. intelektualus vaizduoja ir Aristofano komedija „Debesys“: jie neigia protėvių dievus, meldžiasi debesims ir savo posmuose šlovina „šimtagalvio Tifono pašiauštus gaurus“¹⁵. Aristofano komedijoje Sokratas – šių naujųjų laisvamanių vadas, tačiau kiti du žymiausi Sokrato „portretistai“ ir apologetai Ksenofontas ir Platonas jį vaizduoja nuosekliu nedievobaimingų gamtos tyrinėtojų oponentu, pabrėždami Sokrato nenorą tyrinėti „svetimus dalykus“. I a. po Kr. platonikas Plutarchas sako, kad pats Sokratas pasirinkęs paprastą filosofavimo būdą, „puikybę (τῦφος), nelyginant kokius filosofijos dūmus, nuvydamas sofistams“¹⁶. Anot to paties Plutarcho, „Faidro“ prologe mitinių siaubūnų prigimtį tyrinėti atsisakęs Sokratas nepanaikinas galimybės tirti išorinius dalykus ir gyventi¹⁷, bet vien noris iš gyvenimo išvyti pasididžiavimą ir puikybę¹⁸. Daugelis naujųjų laikų

¹³ Diogenas Laertietis, VII, 153 (= SVF II, 704), *Suidas* s.v. Τυφός: κεραυνὸς βίαιος, πολὺς καὶ πνευματώδης. ἢ πνεῦμα καπνώδες, ἐρρωγὸς ἀπὸ νέφους etc.

¹⁴ Plg. Frisk, s.v. τύφομαι 4: Τυφ-άων ... Τυφ-ών, ... 'Wirbelwind', personif. 'Typhon, Typhos'...

¹⁵ *Nubes* 331–339, vert. J. Dumčius.

¹⁶ *De deo Socr.* 580b.

¹⁷ Kaip teigia epikūrininkas Kolotas.

¹⁸ *Adv. Colotem* 1119b–c: ...τὴν δ' ἐμβροντησίαν ἐκ τοῦ βίου καὶ τὸν τῦφον ἐξήλαυνε καὶ τὰς ἐπαχθεῖς καὶ ὑπερόγκους κατοικήσεις καὶ μεγαλαυχίας. ταῦτα γὰρ ὁ Τυφὼν ἐστίν, ὃν πολλὸν ὑμῖν (sc. epikūrininkams)

βροντῶν, ἀστραπῶν, κεραυνῶν, πρηστήρων τε καὶ τυφῶνων ir Aetijas, *De plac.* III, 3 (4, 15).

„Faidro“ leidėjų ir vertėjų taip ir supranta visą mitų aiškinimus aptariančią „Faidro“ prologo sceną: jaunas Sokratas bičiulis Faidras klausosi madingų mokytojų ir domisi mitų aiškinimo teorijomis¹⁹. O Sokratas, skirtingai nei populiarius intelektualai, *domisi vien savo, o ne kitų dalykais* ir tiki, kad jis nėra toks savimi patenkintas ir pasipūtęs (ἐπιτεθυμμένον)²⁰ kaip anie išminčiai *sofistai*²¹.

Tačiau, atrodo, tai dar toli gražu ne visos gudriai suregzto Sokrato kalambūro prasmės: Sokratas čia ne vien pašiepia tuštokais dalykais užsiimančius ir netikru savo išmanymu besipuikuojančius sofistus, ne tik „puola sofistų triukus ir išmones, nenorėdamas nieko kito, išskyrus garsų pažink save tyrinėti“²², bet tuo pačiu nubrėžia ir tam tikrą „pozityvią“ savęs tyrinėjimo „programą“. Pagrindinės šio tyrinėjimo nuostatos ir išvados taip pat dau-

ἐνεποίησεν ὁ καθηγεμὼν καὶ θεοῖς πολέμῳ καὶ θεοῖς ἀνδράσι.

¹⁹ Plg. L. Brisson, įvadas „Faidro“ vertimui (Paris, 1995), p. 20. F. Buffière (Héraclite. *Allégories d'Homère*, p. XXV) aptariamą vietą laiko ankstyviausiu istorinės egzegezės pavyzdžiu: bukoku savo „sveiku protu“ besiremiantys sofistai poetišką Oreitijos pagrobimo istoriją paverčia istorišku nelaimingu atsitikimu. Bet žinoma, jog jau Hekatajas Miletietis (VI–V a. prieš Kr.) siekė atskleisti istorinį mitų pagrindą (plg. fr. 24–27 Jacoby). Vėliau tokio pobūdžio egzegezės specialistas buvo Aristotelio mokinys Palaifatas, Polibijas (II a. prieš Kr.) ir Strabonas (I a. prieš – I a. po Kr.).

²⁰ *Suis-je une bête plus étrangement diverse et plus fumante d'orgueil (ἐπιτεθυμμένον) que n'est Typhon?* (L. Robin, Paris, 1933); *peut-être suis-je un animal plus complexe et plus fumant d'orgueil que Typhon?* (L. Brisson, Paris, 1995); *more puffed up with pride than Typhon* (C. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Faedrus. Boreas, Typhon and Delfic Imperative*, p. 40).

²¹ Plg. L. Robin, *ad locum*: ...se connaître soi-même, voir le peu qu'on vaut, rend modeste.

²² G. Stallbaum, *Platonis Opera*, v. IV, s. I, p. 20, *ad locum*: *Ceterum admirabilem ac plane divinam esse universi hujus loci venustatem et elegantiam sponte quisque sentiet. Illud unum igitur satis erit monuisse, hinc quoque apparere, Socrates artes ac fraudes sophistarum ita opugnasse, ut omnia retulerit ad nobilissimum illud nosce te ipsum.*

geliau atžvilgių yra priešingos švietėjiškiems sofistų polėkiams: Platono Sokratas pataria, užuot moksliškai „preparavus“ tradicinį tikėjimą, išžiūrėti į savo sielos tvarką.

Ar esu žvėris už Tifoną gudriau suregztas (πολυπλοκώτερον), *įvairesnis ...*, *ar ... paprastesnis* (ἀπλούστερον) *gyvūnas?* – užuot domėjėsis natūralistiniais mitų aiškinimais, mąsto tikrasis filosofas. *Save pažinti* siekiančio Sokrato klausimas primena pagrindinę ir „Faidre“ ir kituose, vėlesniuose Platono dialoguose aprašytą teisingą filosofavimo būdą – dialektinio pažinimo taisyklę. „Faidre“ Sokratas ne sykį pakartoja, jog, norint kokią nors esybę pažinti, pirmiausia reikia nustatyti, ar ji paprasta, ar susideda iš daugelio skirtingų pavidalų: „Ar ne taip reikia samprotauti apie kokią nors esybę (περὶ οὐτουοῦν φύσεως): pirmiausiai [sužinoti], ar paprastas (ἀπλοῦν), ar sudėtinis (πολυειδές) yra dalykas, apie kurį mes patys norėtume gerai išmanyti (tapti žinovais, „specialistais“, εἶναι ... τεχνικοί) ir kitą išmokyti [gerai išmanyti]. Ir jei [dalykas yra] paprastas – žiūrėti, ką ir kieno atžvilgiu jis iš prigimties sugeba²³ veikti ir ką iš ko patirti. O jei susideda iš daugiau pavidalų (ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχῃ)²⁴, juos suskaičiavus, kiekviename nagrinėti tą patį, ką ir viename: kuo jis ką iš prigimties daro, arba kuo ką ir iš ko patiria“²⁵.

Ir kūnui, ir sielai pažinti būtina suskaidyti jų esybę, – teigia Sokratas „Faidre“²⁶. Skaidymas, dalių išskyrimas ir aprašymas, – svarbi kiekvieno rimto mokslo taisyklė.

²³ Pažodžiui – „turi galią“, δύνανμιν ἔχειν.

²⁴ εἶδος čia verčiamas „pavidalas“, taip pat ir tais atvejais, kai Platonas kalba apie mąstomas juntamo pasaulio esmes, „idėjas“. Tokią pačią reikšmę gali turėti ir žodis ἰδέα. Ten, kur εἶδη minimos šalia γένη, verčiama „rūšys“ ir „giminės“, nors atrodo, kad Platonas nesilaiko nuoseklios giminių ir rūšių hierarchijos.

²⁵ *Phaedr.* 270c-d: ...τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ.

²⁶ *Ibid.* 270b.

Apibrėžus vieningą kokio nors dalyko *pavidalą* (ιδέα), reikia suskaidyti jį į prigimtines dalis. Šį darbą tenka daryti labai apdairiai, „idant nesužalotum jų tartum netikęs mėsininkas“. Sunku gerai įvaldyti tikrojo dialektiko meną: kartu matyti esybės vienybę ir skirtingas jos dalis. Sokratas, jei pamato tokį žmogų²⁷, pasiruošęs sekti jo, tartum Dievo, pėdomis²⁸. Kiekvienas tyrinėtojas, kad ir kokia būtų jo tyrinėjimų sritis, privalo naudotis šiuo metodu, jei nenori akiai klaidžioti, užuot tiesiai ėjęs prie savo tikslo²⁹. Antai kalbėtojas, kaip ir gydytojas ar kiti specialistai, visų pirma privalo ištirti, suskaidyti savo objektą – sielą, kurią jis ketina paveikti kalbėdamas. Jis turi žiūrėti, ar siela „iš prigimties yra viena ir vieninga, ar, kūno pavyzdžiu, susideda iš daugelio pavidalų (πολυειδής). Juk tai mes ir vadiname: *parodyti, kokia tai esybė*“³⁰. Jei ketini pasidaryti kalbėtoju, privalai žinoti, „iš kokių pavidalų (εἶδη) susideda siela“³¹, kad, priklausomai nuo šių pavidalų santykio klausytojo sieloje, galėtum parinkti jo sielai labiausiai tinkamą kalbą. Pamatęs būsimąjį klausy-

²⁷ Tokius žmones jis vadina *dialektikais*, – *Phaedr.* 266b.

²⁸ *Phaedr.* 266b: ἐάν τέ τινα ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὄρᾶν, τοῦτον διώκω καθόπισθε μετ' ἔχγων ὥστε θεοῖο. Sakinio pabaigai pritaikytas „Odisejos“ puseilis: ...ὁ δ' ἔπειτα μετ' ἔχγνια βαίνει θεοῖο, – *Od.* II, 406, III, 30, V, 193, VII, 38. Žr. G. J. de Vries, *Commentary on the Phaedrus of Plato*. – Amsterdam, 1969, p. 218 *ad locum*. Platonikams „Odisejos“ μετ' ἔχγνια βαίνει θεοῖο kartu su Pitagorui arba vienam iš septynių išminčių (Stobietis, *Anth.* III, 1, 173 Wachsmuth) priskiriamu ἔπον θεῷ atrodė esančios Platono ὁμοίωσις θεῷ giminingos gyvenimo idealo formuluotės (plg. Arijas Didimas *apud* Stob. II, 7, 3 f W.): Platonas šią formulę patikslinęs pridurdamas: *kiek imanoma* (κατὰ τὸ δυνατόν).

²⁹ *Phaedr.* 270b, 270d-e: ἡ γοῦν ἄνευ τούτων μέθοδος εἰκοίαι ἂν ᾧσπερ τυφλοῦ πορείᾳ.

³⁰ *Ibid.* 271a: πότερον ἓν καὶ ὁμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές; τοῦτο γὰρ φάμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι.

³¹ *Ibid.* 271d: ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει. Plg. *Resp.* 435c: εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη τὰυτὰ ἐν αὐτῇ, εἴτε μή.

toją, deramai pasirengęs kalbėtojas atpažins jo sielos rūšį ir prisimins, kokia kalba geriau kreiptis į tokį žmogų³². „Margai“ sielai tiks marga ir turtinga kalba, paprastai – paprasta³³.

Siekdamas pateikti pagrindinių „humanitarinių mokslų“ atstovų – sofisto, valstybės vyro ir filosofo – apibrėžimus, pagrindinis „Sofisto“ ir „Politiko“ dalyvis Atėjūnas, svečias iš Elėjos, „Parmenido ir Zenono bendraminčių bičiulis ir tikras filosofas“³⁴, rodo virtuoziškus dialektinio svarstymo meno pavyzdžius³⁵. „Sofiste“ jis kantriai pina giminių ir rūšių sąvokų tinklą „margam“ „daugiagalviui“ ir vis pasprunkančiam „žvėriui“³⁶ – sofistui – sugauti. Pakeliui paaiškėja, kad sugebėjimas matyti įvairių giminių ir rūšių skirtumus bei skirtingas gimines ir rūšis siejanti bendrumą kaip tik ir yra būdingiausia dialektikos meno savybė ir tikrą žinojimą turintį filosofą nuo gudraus apgaviko sofisto skiriantis bruožas³⁷. „Ar ne tai mes pavadinsime dialektikos mokslo [užduotimi] – skirti pagal gimines ir nei tos pačios rūšies nepalaikyti kita, nei kitos ta pačia? ... O tas, kas tai pajėgia daryti, aiškiai mato vieną ir visa persmelkiantį pavidalą daugelyje atskirai esančių dalykų ir daugybę skirtingų vieno apgaubtų pavidalų, ir vėlgi vieną, į kurią kažkurioje vietoje susieina visa daugybė kitų

³² *Phaedr.* 271d – 272a, 277b-c.

³³ *Ibid.* 277c: ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἀπλοὺς δὲ ἀπλῇ.

³⁴ *Soph.* 216a.

³⁵ Dialogo „Filosofas“ Platonas taip ir neparašė, tačiau filosofą gali įkūnyti pats dialektikas iš Elėjos.

³⁶ *Soph.* 226a: ὁρᾷς οὖν ὡς ἀληθῆ λέγεται τὸ ποικίλον εἶναι τοῦτο τὸ θηρίον καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῇ ἐτέρᾳ ληπτόν; *ibid.* 240 c: ὁ πολυκέφαλος σοφιστής. Plg. *Euthyd.* 297b-c: nesu Heraklis, kad pajėgčiau kovoti su daugiaagalve sofistikos hidra, – sako Sokratas.

³⁷ *Soph.* 253c: τὸν μὲν δὴ φιλόσοφον ἐν τοιούτῳ τινὶ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν ἕαν ζήτῳμεν.

pavidalų, ir dar daugybę visai atskirtų...“³⁸. Pastebėjęs įvairių dalykų panašumą, aiškina Atėjūnas „Politike“: nenuirimk, kol neižvelgsi visų įvairių jų rūšių skirtumų, o visų nepanašumų neappręsi vieningu giminės pavidalu³⁹.

„Filebe“ Sokratas teigia, jog visi menai atsirado einant šiuo – dieviškuoju – keliu⁴⁰. Mat tokia tikriausiai buvusi senovės žmonėms „dievų per kokį nors Prometėją kartu su kažkokia skaisčiausia ugnimi numesta dovana. Už mus geresni buvę ir arčiau dievų gyvenę senovės žmonės perdavė tokią žinią⁴¹, kad amžinaisiais vadinami dalykai susideda iš vienio ir daugybės, ir riba juose yra suaugusi su begalybe. Ir kadangi jie taip yra sutvarkyti, reikia mums visur ir visada ieškoti vieno pavidalo, o jį suradus ir sugriebus, žiūrėti, ar čia nebus dvejeta, ar dar kiek nors, o gal trejeta arba kito kokio skaičiaus. Paskui kiekvieną jų vėl taip pat [nagrinėti], kol ne tik pastebėsime, jog ten, kur pradžioje buvo vienetas, esama ir vienio, ir daugelio, ir begalės, bet ir pamatysime, kiek jų esama. O daugybės nereikia skelbti beribe, kol neižvelgsi viso jos tarp vienio ir begalybės esančio skaičiaus, ir tik po to galima atsiveikinti ir į begalybę paleisti kiekvieną iš jos vienetų. Taip, kaip sakiau, dievai mums liepė nagrinėti ir mokytis, ir vieniems kitus mokyti. Bet šiuolaikiniai išminčiai vieniu vadina bet ką, o daugiu pripažįsta arba anksčiau, arba vėliau, nei reikia, ir iš karto po vienio mato beribę, o

³⁸ *Ibid.* 253d: τὸ κατὰ γένη διαίρεισθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσθαι μήτε ἕτερον ὃν ταὐτὸν μὲν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; ... οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατός δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃ, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης.

³⁹ *Polit.* 285a–b.

⁴⁰ *Phileb.* 16c.

⁴¹ φήμη, dievų duotas orakulas, ženklas, apreiškimas.

vidurys nuo jų pasprunka – tuo ir skiriasi dialektiniai ir eristiniai mūsų tarpusavio pokalbiai“⁴².

Nereikia nei visa skaidyti į atskiras ir nesusisiekančias gimines⁴³, nei visas gimines jungti į vieną, bet būtina nusimanyti apie įvairių giminių ir rūšių derinimo taisykles⁴⁴. Antai, norint nusimanyti apie muziką, nepakanka žinoti, kad yra trys pagrindiniai muzikos tonai; „tik sužinojęs, kiek ir kokių intervalų esama tarp aukščiausio ir žemiausio tono, ir kokios šių intervalų ribos, ir kiek jie sudaro sistemų ..., tik visa tai sužinojęs, imsi išmanyti, o kai tuo pačiu būdu nagrinėdamas suvoksi kitą kokį vienetą, tada ir apie jį nusimanysi“⁴⁵.

„Sofiste“ atrastos ir aprašytos penkios pagrindinės esaties giminės (τὰ μέγιστα γέννη)⁴⁶ – išpūdingiausias dialektinio meno laimėjimas. Sokratas prisipažįsta pats esąs didelis šių dalykų mėgėjas: neskaidydamas ir neapibendrinamas jis nepajėgtų nei kalbėti, nei mąstyti⁴⁷. Tai nors ir sunkus ir ne kartą jau nežinioje ties aklaviete Sokratą palikęs, bet labiausiai jo mėgstamas ir pats geriausias tyrimo būdas⁴⁸. Jei sau ir savo sielai pažinti jis taikytų tame pačiame „Faidre“ ir kituose dialoguose aprašytą dialektikos metodą, jam būtinai tektų išskirti ir apibrėžti pagrindinės sielos dalis (μέρη), gimines (γέννη) arba rūšis („pavidalus“, εἶδη) ir ištirti šių dalių santykius. Klausimas: ar esu

⁴² *Phileb.* 16c – 17a.

⁴³ Tai yra nefilosofiško ir harmonijos neišmanančio proto žymė (παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου) ir visiška įvairias rūšis siejančio svarstymo (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν) pražūtis – *Soph.* 259d-e.

⁴⁴ *Soph.* 252b – 253e.

⁴⁵ *Phileb.* 17c-e.

⁴⁶ *Soph.* 241d – 259e.

⁴⁷ *Phaedr.* 266b.

⁴⁸ *Phileb.* 16b.

žvėris už Tifoną gudriau suregztas ..., ar paprastesnis gyvūnas? – jau numato šią filosofinio pažinimo „strategiją“.



Mitinis Tifonas tinka karikatūriškai pavaizduoti sofistų pasipūtimui ir agresyvumui. O ką jis turėtų reikšti Sokrato savęs tyrinėjimų programai? Kodėl būtent šį chtoninį siaubūną reikėjo pasirinkti iš turtingo graikų mitinių pabaisų lobyno? Jei, kaip pataria Sokratas, tikėsime „įprasta nuomone“, Tifonas – Gajos (Žemės) ir Tartaro („Pragaro“) sūnus, savo ruožtu pagimdęs žmonėms nelaimės nešančius vėjus⁴⁹ ir daugelį garsių mitinių baidyklių⁵⁰. Šis pusiau žmogus, pusiau žvėris⁵¹ buvo dar ir sparnuotas bei turėjo daugybę baisių gyvatės galvų⁵². „Gudriai suregztas“ šimtagalvis Tifonas Sokratui turėjo pasirodyti vykęs ne paprastos (ἀπλοῦν), bet iš daugelio skirtingų pavidalų (πολυειδές) sudėtos esybės pavyzdys. Hesiodas sako, kad Tifono galvų buvo šimtas, ir visos jos staugę nenusakomais įvairių gyvūnų balsais, kratę kraupius savo liežuvius ir leidę ugnį⁵³. Tifonas – ne tik sofistiško pasipūtimo, bet ir jų „daugialiežuviškumo“ archetipas. Užuoat išigilinę į dalyko esmę (platoniskai reikėtų pasakyti: „pakilę iki dalyko esmės“), anie intelektualai tikisi viską išspręsti mikliai maldami liežuviais⁵⁴.

Ar save pažinti siekiančiam Sokratui svarbi ir antra jo

⁴⁹ Theog. 869–880.

⁵⁰ Ibid. 306 sqq.

⁵¹ Anot Apolodoro, *Bibliotheca* I, 4, 3: μεμιγμένην ἔχοντα φύσιν ἀνδρὸς καὶ θηρίου.

⁵² Ibid.

⁵³ Theog. 824 sqq.

⁵⁴ Ši sofistų sąjūdžio bruožą parodijuoja Aristofano komedija „Debesys“.

klausimo dalis – ar jis už Tifoną labiau pamišęs, ar taikesnis gyvūnas? Juk irzlumu ir rūstumu įtariama Sokrato žmona Ksantipė, bet ne pats mąslusis ir jokiomis gyvenimo aplinkybėmis ramybės neprarandantis Sokratas! Jei kandus, šnekus, labai gudrus Sokratas ir gali priminti mitinį satyrą⁵⁵, jis vis dėlto labai jau nepanašus į nesuvaldomą milžiną. Anot mito, dievams nugalėjus ir Tartare uždarius Titanus, siekdama už šią nelaimę atkeršyti, Gaja susidėjo su Tartaru ir pagimdė Tifoną⁵⁶. Šis paskutinis chtoninio revanšizmo vaisius⁵⁷ savo galia turėjęs pralenkinti ir visus Žemės iki tol pagimdytus padarus⁵⁸, ir patį visatos valdovą! Jis kyšojo iš aukščiausių kalnų, galva siekė dangų, o rankomis pasaulio kraštus. Savo galia pajutęs Tifonas baisiai riaumodamas ėmė į dangų svaidyti uolas, o išsigandę dievai pabėgo į Egiptą ir ten, galingo monstro persekiojami, virto įvairiais gyvūnais⁵⁹. Hesiodas sako, kad jis būtų tapęs žmonių ir dievų valdovu, jei budrusis Dzeusas laiku nebūtų šios grėsmės pastebėjęs!

Žemė drebėjo, vandenys virė, pragaras staugė, kai du galiūnai – Olimpo valdovas ir paskutinė chtoninių jo priešų viltis – vienas kitą trankė perkūnais, daužė uolomis ir degino ugnimi. Aišku, kas šioje dvikovoje nugalėjo, tačiau tai buvęs labai rimtas, visą pasaulį sukrėtęs susirėmimas. Anot Apolodoro „Bibliotekos“, vieną sykį Tifonas jau buvo Dzeusą benugalijęs – gyvatiškai priešą apjuosęs, jis pjautuvu olimpiečiui išpjovė rankų ir kojų sausgysles, įkišo jį

⁵⁵ Plg. *Symp.* 215a *sqq.*

⁵⁶ Apolodoras, *Bibl.* I, IV, 3.

⁵⁷ Anot Hesiodo (*Theog.* 821), Tifonas, arba Tifojęjas – paskutinė Žemės atžala; šį atkakliausią Titanų kartos maištininką nugalėjęs Dzeusas prašomas sutinka valdyti žemę ir Olimpą ir visiems nemirtingiesiems gražiai (εὖ) *paskirsto* jų garbę, – *Theog.* 881–885.

⁵⁸ Apolodoras, *loc. cit.*

⁵⁹ *Ibid.* Plg. *Suidas* s.v. Τυφώς.

į lokio ola, o saugoti pristatė Delfų drakonę. Laimei, Hermis ir Aigipas išsigudrino pavogti ir slapta Dzeusui pritaistyti išpjautąsias sausgysles. Galią atgavęs olimpietis susidorojo su grėsminguoju savo priešu. Dzeuso perkūnais sudegintas ir kalnais prispaustas piktasis Tifonas tebeleidžia lavą ir ugnį per Etnos⁶⁰ ar kito kokio ugnikalnio gerklę⁶¹. Tifonas – labai įžūlus, galbūt pats įžūliausias mitinės istorijos personažas⁶², baisiausios ὕβρις – begėdiškos, bedieviškos⁶³ drąsos įsikūnijimas. Puldamas Olimpą ir siekdamas nuversti pasaulio valdovą, jis pasikėsino į esminę pasaulio tvarką, bandė sugriauti valdančiuosius nuo valdomųjų skiriančias sienas.

Graikų mitologijoje Tifonas ir jam giminingos esybės – Dzeuso, Apolono ir Atėnės priešai, nuskriaustosios Heros ir chtoninių – žemiškų ir pusiau gyvuliškų – esybių sąjungininkai. Be kitų baisių padarų Tifonas kartu su Echidna (pusiau jauna moteris, pusiau baisi gyvatė) pagimdė Geriono šunį, Kerberį, Lernos hidrą, Nemėjos liūtą⁶⁴ – chtoninius Atėnės globojamo ir pavydžiosios Heros persekiojamo Dzeuso sūnaus, didžiausio visos mitinės istorijos žalingų siaubūnų naikintojo Heraklio priešus. Anot „Himno Apolonui“, Tifoną pagimdė pati Hera, išsižeidusi ir supykusi, kad Dzeusas vienas, be sutuoktinės, iš savo

⁶⁰ Pindaras, *Pyth.* I, 31–55, Aischilas, *Promet.* 363–372, Apolodoras, *loc. cit.* Atrodo, kad Etna domino Platoną, – Sicilijos vulkanas paminėtas „Faidone“ 111e; Platono biografai teigia, kad pirmą kartą į Siciliją Platonas vyko šio ugnikalnio pasižiūrėti (žr. A. S. Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato.* – Leiden, 1976, p. 72–73, n. 16). Ar tik ne šis reginys įkvėpė jam ir Tifono įvaizdį?

⁶¹ Anot Homero „Iliados“ (II, 783), ἐν Ἀρίμοις – Mažonoje Azijoje arba Italijoje. Anot *Etym. Magn.* s.v. Τυφώς: ἐν τῇ Σιρβωνίδι λίμνῃ ἐν Αἰγύπτῳ.

⁶² *Theog.* 307: δεινόν θ' ὕβριστήν τ' ἄνομον.

⁶³ Tifonas – „dievų priešas“, θεῶν πολέμιος, – Pindaras, *Pyth.* I, 30.

⁶⁴ *Theog.* 306 sqq.

galvos (!)⁶⁵ pagimdęs Atėnę⁶⁶. Įtūžusi Hera paramon kviečiasi vyresniąsias chtonines būtybes ir prašo Gajos, Ura-no ir Tartare uždarytų Titanų duoti jai (νοσφὶ Διός) vaiką, nė kiek už Dzeusą ne silpnesnį ir net stipresnį, kaip pats Dzeusas buvęs stipresnis už savo tėvą Kroną! Laikui atėjus, Hera pagimdė „nei į dievus, nei į mirtinguosius nepanašų, siaubą keliantį galingą Tifoną, žmonių piktybę“⁶⁷.

Heros keršto istorija tėra pagrindinio „Himno Apolo-nui“ siužeto intarpas. Ne mažiau su save tiriančio Sok-rato rūpesčiais yra susijęs ir pagrindinis visos antrosios himno dalies⁶⁸ siužetas – Apolono šventyklos įkūrimas Delfuose. „Pirmąjį žmonių orakulą“⁶⁹ Apolonas po ilgos kelionės įsteigė Parnaso papėdėje, netoli gražiai tekančio šaltinio – ten galingu savo lanku jis nukovė didžiulę baisią drakonę (δράκαινα), mirtiną žmonių priešą⁷⁰. Ši baidyklė iš auksasostės Heros kadaise buvo paėmusi ir išauginusi jos pagimdytą žmonių nelaimę, siaubingąjį Tifoną⁷¹. Sužalotai ir besikankinančiai drakonei Apolonas pataria nesitikėti artimųjų – Chimairos ar savo augintinio Tifono pagalbos: ją supūdysiančios saulė ir žemė. Todėl, anot himno autoriaus, vieta, kur supuvo drakonė, ir buvo pavadinta Πυθώ (nuo πύθω – pūdinti), o šventyklos ir ora-

⁶⁵ „Kratile“ spėjama, kad Atėnės (Ἀθηνᾶ) vardas galėjo atsirasti iš ἁ θεονόα, tai yra θεοῦ φρόνησις. Juk Atėnė vaizduoja patį protą ir galvojimą, – *Crat.* 407b.

⁶⁶ *Hymnus ad Apollinem* v. 305–355. Plg. *Etymol. Magn.* s.v. Τυφωεύς.

⁶⁷ *H. Ap.* 351 sq. Plg Eustatijo (345, 31 sqq) versiją: ἡ δὲ μυθικὴ ἀναιδεία καὶ ὁ κατ’ αὐτὴν λῆρος καὶ ταῦτά φησι· ἡ Γῆ ἀγανακτοῦσα ἐπὶ τῷ φόνῳ τῶν γιγάντων διαβάλλει τὸν Δία τῇ Ἥρᾳ, ἡ δὲ τῷ Κρόνῳ ἐξείπε, καὶ αὐτὸς ἔδωκεν αὐτῇ ψὰ δύω τῷ ἰδίῳ χρίσας θορῶ, καὶ κατὰ γῆς ἐκέλευσεν ἀποθέσθαι etc.

⁶⁸ *H. Ap.* 180 sqq.

⁶⁹ *Ibid.* 214.

⁷⁰ *Ibid.* 300–304.

⁷¹ Poetas smulkiai pasakoja Tifono gimimo istoriją.

kulo įkūrėjas *Pitiečiu*. Ir pačiam save pažinti liepiančiam Apolonui kartą yra tekę nukauti Tifono šeimos baisybę⁷²!

Kodėl gi save pažinti siekiančiam Sokratui turėtų rūpėti, ar įžūlumu ir agresyvumu jis nepralenkia vieno iš bedieviškiausių mitinės ir religinės istorijos personažų? Matyt todėl, kad garsusis Delfų orakulas kaip tik ragina sergėtis įžūlumo ir perdėto pasitikėjimo savo – viso labo žmogiškomis – jėgomis. Manoma, kad pirmą kartą, jau senovės graikų gerokai primiršta ir „permąstyta“, „pažink save“ raginimo prasmė gimininga kitų garsiųjų senovės graikų išminčių priesakų moralei – saiko, mato ir susivaldymo moralei⁷³. Pasak žymaus Antikos žinovo P. Aubenque⁷⁴, „nepaisant visų naujųjų laikų aiškinimų, kurie tikėjo įžvelgę čia paraginimą žmogui savyje atrasti galią mąstyti, minėtoji formulė iki Sokrato ir net iki pat Platono turėjo tik vieną, labai skirtingą, reikšmę: žinok savo – labai ribotą – galią; žinok, kad esi mirtingasis, o ne dievas!“⁷⁵

Aristotelio klausytojo ir Teofrasto draugo, rašytojo ir politiko Demetrijo Faleriečio ir nežinomo Sosiado⁷⁶ surinkti septynių išminčių posakiai⁷⁷ teikia daug bendres-

⁷² J. Fontenrose (*Python. A Study of Delfic Myth and Its Origins*. – Berkeley, 1959, c. V) sugretino Tifono ir Pitono mitus.

⁷³ Žr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. – Paris, 1963, p. 165 sq, n. 1, p. 166.

⁷⁴ *Op. cit.* p. 166.

⁷⁵ Plg. Ciceronas, *De finibus* III, 22, 73: *vetera praecepta sapientium qui iubent tempori parere et sequi deum et se noscere et nihil nimis*. Apie Antikos laikų „pažink save“ interpretacijų istoriją žr. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. Histoire du précepte delfique de Socrate à S. Bernard*, v. I. – Paris, 1974.

⁷⁶ Žr. RE suppl. VII, s.v. Dalis šio rinkinio posakių užrašyta III a. po Kr. lentelėje iš Mažosios Azijos (Kizikas). Manoma, kad ši lentelė esanti seniausias išlikęs išminčių posakių leidimas ir kad tokie rinkiniai buvo naudojami mokyklose.

⁷⁷ Jonas Stobietis, *Anth.* III, 1, 172, p. 111–125 Hense (Demetrius Falerietis); *ibid.* III, 1, 173, p. 125–128 (Sosiadas).

nių ir smulkesnių gero elgesio, doro ir laimingo gyvenimo patarimų: „tėvą gerbk, ... daug klausykis ir neplepėk, ... kalbėk atsargiai, ... vaikus auklėk, ... su žmona, kitiems girdint, nesibark“ ir t. t., ir pan. Visi šie pusiau mitiniai išminčiai atkakliai kartoja, jog geriausi ir gyvenime reikalingiausi dalykai esą saikas, matas, atsargumas, kuklumas ir susivaldymas: „saikas geriausia, nieko per daug, mylėk protingumą, žinok saiką ir laiką, nesivaldyti blogai“. Ir dar – „nepeik savo likimo, nepavydėk, džiaukis tuo, ką turi, kitų nesmerk ir būk patenkintas žmogaus dalia, paklusk Dievui, gerbk dievus, galvok kaip dera mirtingajam.“ „Pažink save“ reikia skaityti ir suprasti kartu su kitais šį posakį supančiais išminčių patarimais: „pažink save, ... gerdamas daug nešnekėk, nes prikalbėsi nesąmonių, ... nerenk brangių vestuvių; paklusk įstatymui, ... gerbk tėvus, ... išgirdęs pagalvok, pažink save (συντὸν ἴσθι), ruoškis vesti, ... rinkis tinkamą laiką.“ „Valdyk“ (κράτει), – labai svarbus visos šios draudžiančios ir varžančios išminties žodis: *valdyk* akį, pyktį, malonumą, liežuvį... ir apskritai *save patį!* Čia ir „Pažink save“ (γινῶθι συντὸν) turėtų reikšti „žinok, kas esi“ – „žinok savo vertę, vietą, būk patenkintas tuo, ką turi, neišsišok, būk kuklus ir santūrus“ ir dievų, ir kaimynų akivaizdoje.

„Pažink save, ir taikykis prie naujos tvarkos“, *nusi-leisk, pripažink naują tvarką ir valdžią*, – Tifono giminaičiui, maištingajam Prometėjui Aischilo tragedijoje pataria „konformistas“ Okeanas⁷⁸. Herakleitui Efesiečiui priskiriamas posakis: „visiems žmonėms priklauso pažinti save ir bliviai galvoti“ (σωφροεῖν)⁷⁹. Anot Aristotelio, būtent

⁷⁸ *Prom.* 307–310. Prometėjas atsisako nusileisti despotui: pakankamai jo brolio Atlanto ir kito giminaičio, Hefaisto kalvėje ugnį kūrenančio Tifono kančių, – *ibid.* 340–372.

⁷⁹ B 116 DK: ἀνθρώποις πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφ-

šis save ištyręs filosofas⁸⁰ Delfuose paliko ir Sokratą save tyrinėti paskatinusį „Pažink save“ įrašą⁸¹.

„Kiekvienam blogiui būdinga Delfų įrašui priešinga nuotaika (πάθος)“⁸², – aiškina Sokratas „Filebe“, – nes blogis visada atsiranda todėl, kad žmonės neteisingai įvertina savo galias. Tai būna trejopai (κατὰ τρία): geriau, nei iš tikro yra vertas, žmogus mano apie savo turtus ar išvaizdą; tačiau didžioji dauguma klysta dėl savo sielos dorybingumo, visų pirma – dėl jos išminties⁸³. Tirdamas save Sokratas ieško Tifono ūberis priešingų savybių – saiko, mato, sveiko proto, blaivaus savo jėgų vertinimo. Būtent tą sąžiningą žmogų, kuris prisipažįsta nieko nežinąs, Delfų dievas paskelbė išmintingesniu už visus savimi patenkinčius ir save, ir kitus apgaudinėjančius neišmanėlius⁸⁴. Neatsitiktinai „Charmide“ ir Platono Akademijos dialoguose (*Amatores, Alcibiades I*), γνῶθι σαυτὸν orakulą nagrinėjantys Sokratas ir jo pašnekovai sutinka, jog *pažink save* tikriausiai reiškia tą patį, kaip ir „nepamesk (sveiko) proto“, „blaiviai galvok“, – σωφρόνει⁸⁵. „O nepažinti savęs (ἐαυτὸν ἀγνοεῖν) reiškia *turėti ar netekti sveiko proto* (σωφρονεῖν ἐστι

πονεῖν, „žinoti savo reikalus“, „būti nuosaikiems ir protingiems“.

⁸⁰ ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν, – B 101 DK (= Plutarchas, *Adv. Colotem* 1118c). K. Reinhardto (*Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*. – Bonn, 1916, p. 201) manymu, nuo šių žodžių prasideda *savo vardo verta filosofinė graikų psichologija*.

⁸¹ Plutarchas, *loc. cit.*: ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε (= *De philos.* fr. 1 Ross).

⁸² *Phileb.* 48c.

⁸³ Kaip kad pasipūtę pseudoišminčiai *sofistai*. *Phileb.* 48d – 49a.

⁸⁴ *Apol.* 20d sqq. Plg. *Soph.* 229c – 230e: Tik klaidingą įsitikinimą, esą žinai tai, ko iš tikro nežinai, išsklaidžius ir „nuvalius“ (κάθαρσις), galima pradėti žmogų auklėti ir lavinti (παιδεία). Be šio svarbiausio nusivalymo (μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων), nors ir galingasis Persų karalius būtų, žmogus negali tikėtis nei tikro žinojimo, nei laimės.

⁸⁵ *Charmides* 164c – 165a (Kritijo siūlomas santūrumo apibrėžimas): ...τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτὸν καὶ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταυτόν, ὥς τὰ γράμματα

ἢ μὴ σωφρονεῖν)? – *Netekti* (μὴ σωφρονεῖν). – Tad *pažinti save* (ἐαυτὸν γινώσκειν) reiškia *blaiviai galvoti* (σωφρονεῖν)? – Taip, – tarė. – Taigi atrodo, kad tai mums ir liepia Delfų įrašas – ugdyti sveiką supratimą ir teisingumą. – Atrodo⁸⁶. „Timajuje“ taip pat pastebima, kad nuo seno jau teisingai sakoma, jog vien sveiko proto žmogus (σώφρων) daro, kas pridera, ir žino save bei savo reikalus⁸⁷.

Pažinti save reiškia *ugdyti sveiką supratimą, santūrumą ir teisingumą* (σωφροσύνην ἀσκεῖν καὶ δικαιοσύνην)⁸⁸. Tad, norint *save pažinti*, būtina nusimanyti apie šias didžiausias ir bendriausias žmogaus dorybes⁸⁹. Tikros sveiko proto, σωφροσύνη, ir teisingumo esmės žinojimas ir yra būdingasis filosofo žinojimas. Vien sofistai vaizduojasi žiną viską ir apie visa, bet tai juk neįmanomas daiktas⁹⁰. Kiekvienas žinovas geriau už kitus žmones nusimano apie tam tikrą sritį ir šios srities dalykų gali ir kitus pamokyti. Antai dėl kūno sveikatos verta kreiptis į gydytojus, dėl pranašysčių – į pranašautojus, statybos klausimais – į statybininkus, bet niekas, išskyrus filosofą, nepaaiškins, kas yra dorybė ir dorovė – santūrumas ir teisingumas. Bent jau ne išminčiais apsimetinėjantys ir netikromis savo žiniomis apie viską prekiaujantys pseudomokytojai sofistai⁹¹.

⁸⁶ *Amatores* 138a. *Ibid.* b: οὐκοῦν ἢ μὲν κολάζειν ὁρθῶς ἐπιστάμεθα, δικαιοσύνη αὕτη ἐστίν, ἢ δὲ διαγινώσκειν καὶ ἐαυτὸν καὶ ἄλλους, σωφροσύνη;

⁸⁷ *Tim.* 72a. Plg. aukščiau cituotą Herakleito fragmentą 116 DK.

⁸⁸ *Amat.* 138a.

⁸⁹ Plg. *Soph.* 225c, 267c; *ibid.* 247b.

⁹⁰ *Ibid.* 233c sqq.

⁹¹ Plg. *Alc. I* 106c sqq, 109b sqq, *Amat.* 138a-c. Šie Platono Akademijoje parašyti dialogai gerai perteikia bendriausiąją svarstymų apie būdingąjį filosofo žinojimą *topiką*.

φησιν καὶ ἐγώ... *Alcib. I* 133c (Sokrato klausimas): τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι;

2 SKYRIUS

SIELOS VALSTYBĖS ATRADIMAS: SIELOS TVARKA – TEISINGUMO PAGRINDAS

„Charmide“ Sokratas stebisi, kas tai per mokslas *santūrumas*, jei „būti santūriam“ ir „blaiviai galvoti“ (σωφρο-
νείν) reiškia tą patį, kaip ir „pažinti save“¹. Koks yra šio
mokslo tikslas ir koks nuo jo paties besiskiriantis objek-
tas²? Ar gali būti toks mokslas, kurio objektas tėra jis pats?
Ar galima išivaizduoti tokią regėjimo galią, kuri teregi sa-
ve pačią ir kitų žmonių regėjimo galias arba aklumą, bet
neskiria pačių spalvų? Arba klausą, kuri negirdi jokio gar-
so, o vien save pačią ir kitas klausas? Arba dar norą, kuris
nenori nieko kito, išskyrus patį save ir kitus norus³? Ir ko-
kia iš tokio į save patį nukreipto mokslo žmogui gali bū-
ti nauda? Šio pokalbio apie *santūrumą* rezultatas atrodo
gana liūdnai: „... iš visų pusių esame sumušti ir negalime
suvokti, kam vardų kūrėjas suteikė šį santūrumo vardą“⁴.

Tačiau tai nėra vienintelis Platono Sokrato svarstymas
apie σωφροσύνη – santūrumo, kuklumo ir blaivaus proto
dorybės esmę. IV-oje „Valstybės“ knygoje Sokratas vėl
„susiduria“ su prieštaringu santūrumo apibrėžimu, bet
šįkart žino, kaip šį paradoksą įveikti. Gal todėl, kad gerai
įvaldė dialektinį objekto skaidymo į rūšis metodą? Σωφ-
ροσύνη – *susivaldančio, susitvardančio*⁵ žmogaus dorybė,

¹ *Charm.* 164d – 165a, – tokia yra Sokrato pašnekovo Kritijo nuomonė.

² *Ibid.* 165c – 166c, 166e *sqq.*, 170b *sqq.*

³ *Ibid.* 167c *sqq.*

⁴ *Ibid.* 175b.

⁵ Visų pirma nuo kūninių malonumų *susilaikančio*. Plg. pirmąjį σωφ-
ροσύνη apibrėžimą „Valstybėje“ (IV, 430e): ... tam tikra tvarka (κόσμος

*kuklumas*⁶ ir *nuosaikumas*⁷. „Tai turbūt tam tikra tvarka, tam tikrų norų ir geismų suvaldymas, kaip kartais teigia ma, neva kažkas, nežinau jau kokių būdu, *save nugali*⁸. Pasako ir kitų panašių ir tarytum santūrumo pėdsakus mums nurodančių dalykų“⁹. Bet ar ne juokinga teigti, esą kažkas *save* suvaldo arba *pats save* nugali? „Mat jei kas *save* nugali (pažodžiui: *pasirodo esąs už save stipresnis*¹⁰), jis pats sau turėtų ir nusileisti (*būti silpnesniu už save patį*), o tas, kuris nusileidžia, pats turėtų būti nugalėtoju¹¹, juk čia visur kalbama apie tą patį žmogų“¹². Ar ne geriau būtų šį posakį suprasti taip, kad kažkuri *tos pačios* sielos dalis yra geresnė, o kažkuri blogesnė, „ir kai iš prigimties geresnė nugali tą, kurios prigimtis yra blogesnė, šitai ir vadinama *nugalėti save* – juk tai yra pagyrimas“¹³? O „jeigu dėl blogo auklėjimo ar bendravimo su blogais žmonėmis blogesnioji dauguma nugali geresniąją [sielos] mažumą, tokios būsenos žmogų smerkia ir sako, jog jis sau nuolaidžiauja ir nesivaldo“¹⁴.

⁶ ἄγαν φρονεῖν ir τῶφος priešybė.

⁷ Taip σωφροσύνη „Valstybėje“ verčia J. Dumčius.

⁸ Resp. IV, 430e sq: ὥς φασι κρείττω δὴ αὐτοῦ ἀποφαίνοντες.

⁹ Ibid. IV, 430e.

¹⁰ κρείττων αὐτοῦ.

¹¹ Resp. IV, 430e sq: ὁ γὰρ ἑαυτοῦ κρείττων καὶ ἥττων δῆπου ἂν αὐτοῦ εἴη καὶ ὁ ἥττων κρείττων.

¹² Ibid. 430e – 431b.

¹³ Resp. IV, 431a-b: ἥττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον...

¹⁴ Ibid. „Faidone“ (68e – 69a) Sokratas aptarinėja tokius nuosaikius (κόσμιοι) žmones, kurie, bijodami netekti vienių malonumų, tramdo

πού τις) ... tam tikrų norų ir geismų suvaldymas (ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια). „Faidonas“ 68c: „...santūrumas (ἡ σωφροσύνη), tai, ką žmonės taip vadina, – nepamesti galvos dėl geismų, bet žiūrėti į juos su panieka ir saiku (ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως). Plg. dar „Gorgijas“ 491d. *Sensu stricto* „malonumai“, „norai“ ir „geismai“ yra su kūno poreikiais ir potraukiais susiję malonumai ir norai (plg. pažodžiui σωφροσύνη atitinkantį rusų kalbos *μεταμυδρue*). Žr. t. p. LSJ s.v., 2.

Taikydamas dialektinį metodą dorovės klausimams atsakyti, Sokratas efektingai su jais susidoroja. Svarbiausia žinoti, iš kokių *dalių* (*giminių* arba *rūšių*) susideda siela ir kokie yra jų tarpusavio santykiai. Toks rezultatas skelbiamas santūrumui artimai giminingos ir nuo pačių seniausių laikų ne mažiau šlovinamos teisingumo dorybės esmei ištirti skirtame „Valstybės“ pokalbyje. Tai esąs dar vienas *save pažinti* siekiančiam Sokratui visą gyvenimą rūpėjęs dalykas: *juk būtent tai tu visą gyvenimą nagrinėjai*, – teisingumo esmę atskleisti ragindamas, primena jam jaunasis bičiulis Adeimantas¹⁵. Bent jau pats Platonas apie visuomeninę moralę grindžiantį teisingumą mąstė nuo pat savo filosofinės karjeros pradžios. H. Thesleffo manymu¹⁶, teisingumui ir teisingai valstybinei santvarkai ištirti skirtas „Valstybės“ dialogo apmatai – pats ankstyviausias kūrybinis Platono sumanymas: „neišleistas“ ir viešai neplatinamas kūrinys buvo skaitomas daugiau ar mažiau palankiai nusiteikusių klausytojų rateliui ir išprovokavo Aristofano valstybinio komunizmo parodiją¹⁷. Greitai pasirodė ir įžanginės mums žinomos „Valstybės“ knygos variantas¹⁸, o po pirmosios viešnagės pas Sicilijos tironą

kitus – tad vienus valdo, o kitų patys yra valdomi (συμβαίνει αὐτοῖς κρατοῦμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν).

¹⁵ Resp. II, 367d-e.

¹⁶ *Studies in Platonic Chronology*, p. 101–107 ir chronologinė lentelė p. 237.

¹⁷ Eccles. 571–710. Apie Platono valstybės tvarkymo idėjas ir Aristofano komedijos santykį žr. Thesleff, *op. cit.*, p. 102–105.

¹⁸ Daugelis mokslininkų mano, kad I-oji „Valstybės“ knyga Platono buvo parašyta atskirai ir anksčiau už visas likusias „Valstybės“ dalis. Galbūt tai buvo atskiras dialogas, kurį kartais vadina pagrindiniu Sokrato oponento „Valstybėje“, sofisto ir demagogo *Trasimacho* vardu. Nors Platonas ir stengėsi kuo sklandžiau prie vėliau parašytų knygų „pridurti“ ankstesnį savo veikalą, pastarasis vis vien gana akivaizdžiai išsiskiria kaip nepriklausomas pokalbis. – Žr. H. Thesleff, *ibid.*, p. 107–110 (*The Separation of Republic I*) ir p. 8–17 (įvairių mokslininkų siūlomos dialogo parašymo sekos sąvadas).

(apie 390 m.) – ir *savaiminį teisingumą* ginančio „Gorgijo“ apmatai¹⁹. Valstybinės santvarkos ir moralės klausimais didžiai susirūpinęs bei ne vien teorinių, bet ir praktinių projektų turėjęs Platonas visą gyvenimą mąstė ir rašė apie visuomeninio teisingumo ir dorovės pagrindus. Autobiografiniame „VII-ajame Laiške“²⁰ politinę savo patirtį ir gyvenimą apžvelgdamas Platonas pasakoja jau prieš pirmąją kelionę į Siciliją nuolatos mąstęs, kaip pagerinus valstybės santvarką, kol pagaliau priėjęs išvadą, jog žmonių vargams tol nebūsią galo, kol valdyti nepradės filosofai arba valdantieji „kokia dievų dovana“ netaps tikrais filosofais²¹. Vos pabaigęs apie trisdešimt metų rašytą ir ne kartą tarp besikartojančių politinių „filosofo monarcho“ ugdymo eksperimentų perdirbtą „Valstybę“²², Platonas imasi kito stambaus visuomenės tvarkos ir moralės klausimams skirto kūrinio „Įstatymai“, kurį jis rašė iki pat mirties (347 m.). Šį veikalą išleido Akademijos mokiniai, tikriausiai Platono „sekretorius“ (ἀναγραφεύς) astronomas Filypas Opuntietis²³.

Platonas jautriai atsiliepia į smarkiai išklibintos tradicinės moralės ir religijos padėtį į naujas politinio, ekonominio, geografinio ir dvasinio gyvenimo „erdves“ įžengusioje „liberalėjančioje“ atėniečių visuomenėje. Tradicionalistinės ir konservatyviosios moralės atstovai senovės išminčiai ragina elgtis teisingai²⁴, gerbti susiklosčiusią

¹⁹ Plg. H. Thesleff, p. 237.

²⁰ Dauguma mokslininkų šiandien šį laišką pripažįsta autentišku Platono kūriniu ir labai svarbiu istoriniu liudijimu.

²¹ Ep. VII, 325e – 326b.

²² Anot H. Thesleffo (*op. cit.*, p.150–152, 237), „Valstybė“ bendrais bruožais buvo užbaigta tarp antrosios ir trečiosios Platono kelionės į Siciliją, 365–360 m., o mums žinomu pavidalu išleista Platono mokinių antroje 60-ųjų metų pusėje.

²³ Diog. Laert., III, 37.

²⁴ πρᾶττε δίκαια, δικάϊως κτῶ, κρῖνε δίκαια, παῖς ὢν κόσμιος ἴσθι.

visuomeninio ir šeimyninio gyvenimo tvarką, gerbti autoritetus – dievus, tėvus ir vyresniusius. Teisybę ir teisinguosius šlovina jau kai kurios homerinio epo giesmės. XVI-oje „Iliados“ giesmėje menama, kad Dzeusas baisią liūtį siunčia dievų nepaisantiems ir teisybę išvarantiems žmonėms²⁵, o „Odisejoje“ teigiama, jog laimingieji dievai gerbia teisybę (δικη)²⁶. Hesiodo „Darbai ir dienos“ – tikroji teisybės panegirika. Dar daugiau, *apoteozė*. Teisybė pati esti deivė, ji – Dzeuso dukra²⁷. Ši jautrioji mergelė mikliai apskundžia tėvui išūliuosius teisybės pažeidėjus. Ir nemirtingieji Dzeuso sargai budriai seka neteisingus žmonių darbus, – Hesiodas patikslina, kad žmonės nuolatos sergi *trisdešimt tūkstančių* tokių „prievaizdų“. Nuolat dievų prižiūrimiems žmonėms teisingumas – geriausias kelias. *Tegu žuvsys, žvėrys ir paukščiai ēda vieni kitus, bet žmonėms Dzeusas davė kitą, teisybės įstatymą*. Krono sūnus badu, maru ir galutine pražūtimi baudžia visus, kas užmiršta teisybę ir pasitelkia išūlią galią, dosniai atlygindamas skelbiantiems ir gerbiantiems teisingumą²⁸.

Dievai duoda ir saugo žmonėms suteiktas tarpusavio bendravimo ir santykių su dievais taisykles. Pirmieji Graikijos filosofai teisybę (δικη) pripažįsta neišvengiamos ir būtinos Visatos tvarkos bruožu²⁹. Demokritas teigia, jog

ἡβὼν ἐγκρατής, μέσος δίκαιος, πρεσβύτερος εὐλογος, – Stob., III, 1, 173, ir panašiai.

²⁵ Il. XVI, 386–392.

²⁶ Od. XIV, 83 sq.

οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσι,
ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργα.

²⁷ Theog. 902.

²⁸ Op. 213–285.

²⁹ Parmenidas (Demokritas) A 32 DK (= Aetijas, I, 25, 3): Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. Herakleitas, fr. 94 DK: „Saulė neperžengs saiko – kitaip ją suras Erinijos, Teisybės padėjėjos“. Par-

teisingumas (δικαιοσύνη) esąs didžiausias visuomeninio gyvenimo gėris ir kad vardan bendros tvarkos būtina tramdyti svetimas neteisybes ir mirtimi bausti jas darančiuosius³⁰. Atėnų valstybingumo tradicijoje baudžiančios teisybės reikšmę ir vertę ypatingai iškelė demokratinės įstatymdavystės patriarchas Solonas, įsitikinęs, jog pasakutinė šios teisybės instancija ir garantas esantys patys dievai ir atėniečius globojanti Atėnė³¹.

Tačiau V a., garsiųjų Periklio laikų Atėnų intelektualų nuotaikos mažai teprimena optimistišką „valstiečių poetą“ Hesiodo arba dievobaimingo demokratijos patriarcho Solono tikėjimą. Čia nereta išgirsti: „Manai, kad pikti darbai ant sparnų skrenda į dangų, o paskui kažkas užrašo juos ant lentelių ir kad šias lenteles peržiūrėdamas Dzeusas vykdo savo teismą? Bet viso dangaus nepakaktų žmogaus nusikaltimams užrašyti, nei pats Dzeusas nepajėgtų visų įrašų peržiūrėti ir kiekvienam skirti bausmę!“³² Skepsio, reliatyvizmo ir „laisvamanybės“ keliais kur kas toliau nei bet kuris ankstesniųjų laikų mąstytojas nuėję V a. Atėnuose jaunimą šviečiantys sofistai nebegalvoja, kad visi bendrą žmonių gyvenimą reglamentuojantys įstatymai esą nekintama ir dievų saugoma tvarka: esama tam tikrų žmogaus ir pasaulio *prigimties* savybių ir būtinumo, bet esama ir žmonių susitarimu arba stipresniųjų

³⁰ Demokritas, fr. 257–261 DK.

³¹ Solonas, „Elegijos“ fr. 1; 3. Apie dievus – valstybės šeimininkus ir visuomeninio teisingumo sargus plg. dar Fr. Solmsen, *Plato's Theology*. – Ithaca-New York, 1942.

³² Euripidas, fr. 506 N.

menido poemoje Teisybė (Δίκη) saugoja Dienos ir Nakties kelių vartus, už kurių dievė (ta pati *Dikė*?) atskleidžia poetui tikrąjį žinojimą, – fr. 1, 11 *sqq*, 22 *sqq* DK. Hesiodo „Teogonijoje“ 901 *sq* *Dikė* – Temidės ir Dzeuso dukra, viena iš *Horų*.

valia nustatytų bendro gyvenimo taisyklių (νόμος). Visi vadinamieji sofistai sutinka, kad tai yra skirtingi dalykai, nors ir įvairiai išsivaizduoja *įstatymo* ir *prigimties* santykį valstybiniame žmonių gyvenime³³.

Tolimesnio „sergančios“ visuomenės gyvenimo laimei ir gerovei reikėtų bent jau susitarti dėl *teisingumo*, didžiausios visuomeninio gyvenimo dorybės ir pagrindinės šio gyvenimo taisyklės, esmės. Platonas pasakoja, esą pačioje savo filosofinio gyvenimo pradžioje liūdnamai įsitikino, jog visos valstybės tvarkomos blogai ir įstatymai visur vargiai pagydomi³⁴. Bet kaip tik šiuo gyvybiškai svarbiu teisingumo ir teisingų įstatymų klausimu mažiausiai sutaria ma, – „Alkibiade“ Sokratas ir Alkibiadas pastebi, jog dėl jokio kito dalyko žmonės tiek tarpusavyje nesipeša ir vienas kitam ir patys sau neprieštarauja, kaip dėl teisingumo reikšmės ir vertės³⁵. Teisingi ir neteisingi dalykai – svarbiausias „profesionalių“ intelektualų, filosofų ir sofistų, ginčų objektas³⁶.

„Įstatymuose“ Atėnietis dideliame savo pašnekovo iš Spartos siaubui pasakoja, koks yra daugumos žmonių pačiu išmintingiausiu laikomas intelektualų mokymas³⁷: anot šio mokymo skleidėjų, „visi buvę, esantys ir būsiantys dalykai atsiranda arba prigimties (φύσει), arba meno

³³ Žr. W. K. C. Guthrie, *Les sophistes*. – Paris, 1976, p. 63–141.

³⁴ *Ep. VII*, 326a. Apibendrinamas politinę savo patirtį, Platonas teigia, jog didžiausia žala, kurią Sirakūzų tironas Dionisijas padarė jam pačiam ir visiems žmonėms, yra tai, kad jis, nors ir turėdamas galios, nepanoro pasinaudoti teisingumu, idant įrodytų, kad „jokia valstybė ir joks žmogus niekad negalėtų tapti laimingas, jei negyventų protingai pagal teisingumą“; tuo pačiu nusikalto ir Platono draugo ir bendraminčio Diono žudikai, neleidę jam gerai sutvarkyti valstybės ir išaukštinti teisingumo, – *ibid.* 335c – 336b.

³⁵ *Alc. I* 111e – 112b.

³⁶ *Plg. Soph.* 225c.

³⁷ *Leges X*, 888d – 890b.

(τέχνη), arba atsitiktinumo dėka (διὰ τύχην)³⁸: didžiausius ir gražiausius dalykus pagimdo prigimtis ir atsitiktinumas, o menkesniusius – menas (prie kurio, kaip greitai paaiškėja, priklauso ir įstatymdavystės menas). Pasak šių išminčių, pirmykščiai pasaulio pradai – ugnis, vanduo, žemė ir oras – esantys prigimties ir atsitiktinumo padariniai. Iš šių besielių pirmapradžių elementų laikui bėgant dėl „aklos būtinybės“³⁹ susidėjo visas dangus ir visa padangė, gyvūnai ir augalai, o mirtingas „menas“ atsirado vėliau ir tėra labai nerimtas ir mažai tiesos teturintis dalykas. Rimtesni yra daugiau reikalo su prigimtimi turintys medicinos, žemdirbystės ir gimnastikos „menai“. Politikos menas irgi šiek tiek syja su prigimtimi, bet nepalyginamai didesne dalimi yra meno vaisius, „taip ir visi įstatymai (νομοθεσία) yra ne prigimties, o neteisingus teiginius skelbiančio meno padarinys“⁴⁰.

Šitie žmonės teigia, jog ir dievai esą ne prigimties, o meno ir tam tikrų įstatymų dalykas, ir kad jie yra įvairūs įvairiuose kraštuose, priklausomai nuo žmonių susitarimo; nesant nepajudinamo teisingumo ir dorovės pagrindo, negali būti nei universaliai teisingų įstatymų⁴¹. „Gražūs („kilnūs“, „garbingi“, καλὰ) iš prigimties esantys vieni, o pagal įstatymus – kiti dalykai, bet teisingumo pagal prigimtį visai nėra“. Dėl teisingų dalykų nuolat ginčijamasi ir įvairiai nusprendžiama; tai, kas tam tikru laiku pripažįstama teisingu, tampa autoritetu (κῶρις), bet tai tėra meno, o ne vienintelio tikro pasaulio daiktų pagrindo – medžiaginės prigimties – padarinys⁴²! Tokie

³⁸ *Leg.* X, 888e.

³⁹ *Ibid.* X, 889c.

⁴⁰ *Ibid.* X, 889 b-e.

⁴¹ *Ibid.* X, 889e.

⁴² *Ibid.* X, 889e – 890a.

išminčiai ir proza, ir eilėrašciais kala jaunuoliams į galvas, jog dievų, kuriuos liepia gerbti įstatymai, nėra ir kad geriausia yra gyventi pagal prigimtį, tai yra besiremiant prigimtinė stipresniojo galia. Teisinga yra gyventi valdant kitus, o ne vergauti (laikiniai pramanytiems) įstatymams⁴³.

Dabar aiškėja, kodėl platoniškąjį Sokratą taip erzina natūraliomis priežastimis tradicinės religijos mitus aiškinantys „alegoristai“. Pasakojama, kad jau Metrodoras Lampsakietis manė, kad dievai vaizduoją gamtos reiškinius ir elementų tvarką⁴⁴. Anaksagoro, Diogeno iš Apolonijos ir kitų V a. pasaulio tvarkos tyrėjų išvados – Saulė esanti akmuo, Mėnulis – žemė, ir pan.⁴⁵ – skatino natūralistinius tradicinės religijos aiškinimus. Naujosios kartos intelektualai įsikibo šių teorijų: Prodikas Kėjietis sakė, jog „senovės žmonės dievais laikė Saulę, Mėnulį, upes, šaltinius ir viską, kas naudinga žmonių gyvenimui, lygiai kaip egiptiečiai sudievina savo Nilą“⁴⁶. Platono dėdei Kritijui (arba Euripidui) priskiriamos pjesės ištraukoje teigiama, kad dievus sumanęs kažkoks gudruolis, idant žmonės, jų bijodami, net ir slapta nedrįstų nepaisyti įstatymų. Stipriau žmonėms paveikti, šis išsradingas vyras dievus įkurdino perkūnijomis bauginančiame, žvaigždėmis kerinančiame bei lietumi gaivinančiame danguje⁴⁷.

Pagrindinis Sokrato oponentas „Valstybėje“ sofistas

⁴³ *Leg.* X, 890a. Tokia yra ciniška imperialistų atėniečių ideologija Tukidido „Istorijoje“, – plg. I, 76, 3; V, 105, 2.

⁴⁴ Fr. 2–4 DK.

⁴⁵ Sokrato kaltintojai teigė, kad jis „netiki Saulės ir Mėnulio dieviškumu kaip kiti žmonės“ ir „sako, kad Saulė esanti akmuo, o Mėnulis – žemė“, – *Apol.* 26d. Visatos tyrėjai visai nebūtinai buvo bedieviai, bet jų teorijos kirtosi su tradicinės religijos įvaizdžiais, teikdamos peno įvairaus plauko „laisvamaniams“.

⁴⁶ Sekstas Empirikas, *Adv. math.* IX, 18, plg. DK fr. 5.

⁴⁷ Fr. 25 DK (= fr. 1 Nauck).

Trasimachas (tikriausiai pusiau pramanytas personažas) teigia tikrajame gyvenime teisinga esant tai, kas naudinga stipresniajam⁴⁸, o teisingas – kvailas ir naivus žmogus – visur pralaimi⁴⁹. Bet koku atveju visai neaišku, ar teisingumas *savaime* yra didžiausias ir siektinas gėris: galbūt, bijodami dievų bausmės, bendrapiliečių smerkimo ir tikėdamiesi gero atlyginimo, žmonės vengia daryti neteisybes ir sutinka elgtis teisingai, bet argi jie tai daro dėl *paties* teisingumo? „Nuo seniausių laikų didvyrių, kurių posakiai yra išlikę, iki dabarties žmonių niekas niekad nesmerkė neteisybės ir negyrė teisingumo kaip tik dėl jų teikiamos garbės, šlovės ir gėrybių, – nerimauja Sokrato pašnekovas Adeimantas. – Bet *pačių jų* galios ir ką jie daro glūdėdami žmogaus sieloje, nors jų nemato dievai ir žmonės, niekas niekada nei poezijoje, nei prozoje nėra pakankamai apsvarstęs ir įrodęs, jog neteisingumas yra didžiausia iš sieloje esančių blogybių, o teisingumas – didžiausias jos gėris“⁵⁰. Toks religinio skepticizmo laikais teisingumo ir visuomeninės moralės reikalavimams pagrįsti būtinas įrodymas – viena svarbiausių ir novatoriškiausių Sokrato „partijų“ Platono dialoguose.

Trasimachas ir panašiai manantys žmonės⁵¹ teigia, jog teisingumas *savaime* nėra didžiausias gėris, o vien už sveltimą neteisingumą mažesnis blogis. Mat didžiausias gėris žmogui būtų daryti neteisybes ir likti už tai nenubaustam, o didžiausias blogis – pačiam nepajėgti atsilyginti

⁴⁸ *Resp. I*, 338c *sqq.*, 343c – 344c.

⁴⁹ *Resp. I*, 343d–e.

⁵⁰ *Resp. II*, 366e.

⁵¹ Kitas jaunas Sokrato pašnekovas, Adeimanto brolis Glaukonas, skundžiasi, jog tūkstančiai žmonių jam išūžė galvą tokiomis kalbomis, – *ibid.* 358c. „Valstybėje“ su Sokratu apie teisingumą besišnekantys Adeimantas ir Glaukonas – vyresnieji paties Platono broliai.

už iš kito žmogaus patirtas neteisybes. Šis blogis didesnis už neteisėtų veiksmų teikiamą malonumą, todėl žmonės ir nusprendė susitarti dėl vadinamojo teisingumo – nuo svetimų neteisybių apsaugančio kompromiso. O jei būtų galima kokio nors stebuklingo žiedo dėka⁵² kitiems nematant daryti bet kokias neteisybes ir tenkinti pačius begėdiškiausius savo įgeidžius, kas tuomet galėtų žmogų sulaikyti⁵³? Dievų rūstybė? Bet tie patys poetai, iš kurių mes žinome, jog dievai baudžia neteisiuosius, teigia, kad aukos, dovanos ir maldos juos padaro atlaidžius! Vis vien baus Hado karalystėje? O kam gi yra visos slėpiningos apeigos ir išrišantys dievai (οἱ λύσσιοι θεοί)⁵⁴?

„Valstybės“ pokalbio tikslas – išvelgti teisingumo prigimtį ir atrasti tvirtą bei tikrą visuomenės gyvenimo moralės ir teisingos tvarkos pagrindą⁵⁵. Tikrąją teisingumo vertę sudaro ne teisingu laikomam žmogui tenkanti garbė, šlovė ir turtai, ne teisingumo regimybė⁵⁶, bet *teisingumas savaime*, tas, kuris glūdi žmogaus sieloje nepriklausomai nuo to, ar jį mato dievai ir žmonės⁵⁷. „Jei jūs nuo pat pradžios taip mums būtumėte kalbėję ir nuo pat jaunystės mus tuo įtikinėtumėte, mums netektų vieniems kitų sergėti nuo neteisingų darbų, bet kiekvienas pats sau būtų geriausias sargas, bijodamas, kad dėl neteisybės

⁵² Pasakojama, kad tokį žiedą turėjęs Lidijos karaliaus piemuo Gigas.

⁵³ *Resp.* II, 358e – 362c *et aliud*.

⁵⁴ *Ibid.* II, 365d – 366b.

⁵⁵ „Valstybė“ – dialogas *apie teisingumą*; tokia yra pradedant nuo Platono dialogus tetralogijomis suskirsčiusio aleksandriečio Trasilo (I a. po Kr.) įprasta šio dialogo paantraštė. „Valstybė, arba Apie teisingumą“ (πολιτεία ἢ περὶ δικαίου), – taip šį pokalbį vadina autoritetingiausias „Valstybės“ rankraštis *Parisinus graecus* 1807, ši paantraštė liko ir H. Estienne leidime.

⁵⁶ τὸ δοκεῖν, – *Resp.* II, 367b-c.

⁵⁷ *Resp.* II, 358b *sqq.*, III, 392a-c.

nevirstų didžiausio blogio sugyventiniu⁵⁸, – skeptiškų teorijų išvarginto ir pozityvų mokymą apie teisingumo – įstatymų ir dorovės – vertę išgirsti trokštančio jaunimo vardu į Sokratą kreipiasi Adeimantas⁵⁹.

Jei teisingumo ieškoti Sokratas vis dėlto pradeda ne nuo sielos, o nuo valstybės santvarkos ir pirmiausia nagrinėja jos luomų vaidmenį ir tarpusavio santykius, tai, anot jo paties, vien todėl, kad šiame už vieno žmogaus sielą gerokai stambesniame dalyke paprasčiau bus pastebėti ir sugauti net ir nuo labai įgudusio sąvokų medžiotojo vis pasprunkantį teisingumo pavidalą⁶⁰. Teisingumo tyrinėjimai valstybėje vien padidina nagrinėjamo dalyko mastelį. Panašiai kas nors, dėl prasto regėjimo neįstengdamas perskaityti smulkiomis raidėmis parašyto įrašo, kur kas mažiau vargdamas jį perskaitytų stambesnėmis raidėmis perrašytą⁶¹. Sokratas ne kartą primena, kad viena ar kita valstybės savybė atsiranda ne iš kažkur kitur, „ne iš ažuolo ar uolos“, bet iš įvairių jos piliečių būdų⁶².

Kadangi teisingumas veikiausiai slėpi vidinėje valstybės tvarkoje ir įvairių jos luomų tarpusavio sąryšyje⁶³, labai svarbu žinoti, kokie yra šie luomai ir kokia yra gera, teisingai valstybei būdinga *tvarka*⁶⁴, – juo labiau, kad skaidyti tiriamąjį objektą į dalis privalo kiekvienas tikras filosofas. Kita vertus, aišku, jog teisingumą tegalima tikėtis rasti tokioje valstybėje, kuri *visa* yra laiminga ir gerai

⁵⁸ „Kad savyje neįkurdintų didžiausio blogio“, – ...μη ἀδικῶν τῷ μεγίστῳ κακῷ σύννοικος ἦ.

⁵⁹ Resp. II, 367a.

⁶⁰ Resp. I, 368c – 369a. Plg. VII, 545b.

⁶¹ „Jeigu tik tas pats yra parašyta...“

⁶² Resp. VIII, 544d-e, IV, 435e.

⁶³ Ibid. II, 371e – 372a.

⁶⁴ „Valstybė“ pirmiausiai svarsto ne kokius kitus valstybės reikalus, bet jos santvarką – πολιτεία.

tvarkoma⁶⁵. Tokia valstybė neabejotinai turės visas pagrindines dorybes – bus „protinga, narsi, santūri ir teisinga“⁶⁶. Protinga, jei valdančioji sargybinių mažuma (φύλακες, φυλακικὸν γένος arba εἶδος) protingai tvarkys jos gyvenimą⁶⁷; narsi, kai karių luomas (στρατιῶται) žinos, ko verta bijoti, o ko – ne⁶⁸. Santūri, jei geresnė jos dalis nugalės prastesnę: santūrioje sieloje geresnysis dieviškas pradas nugali išūlųjį bedievi, santūrioje valstybėje išmintingųjų sargybinių klasė valdo gobšuolių amatininkų (χρημαστικὸν γένος) luomą.

Santūrumas – valstybės tvarka ir drausmė, valdančiosios mažumos ir neprotingų pavaldinių santarvė. Tai harmonijai gimininga dorybė: „juk ji veikia ne taip, kaip narsa ir išmintis. Šiuodvi, priklausydamos vienai kuriai valstybės daliai, visą ją padaro narsią arba išmintingą; o santūrumas paprasčiausiai paliečia visą valstybę ir visose jos dalyse suderina tam tikru atžvilgiu silpnesnius, stipresnius ir vidutinius – ar tai būtų protingumas, ar jėga, ar skaičius, ar turtai, ar dar kas nors tokio. Todėl visai teisingai šį santūrumą galėtume pavadinti santarve, kai geresnė ir prastesnė dalys pagal prigimtį sutaria, katrai iš jų priklauso valdyti ir valstybėje, ir kiekviename žmoguje“⁶⁹.

Ne tik santūrumas, bet ir visos valstybės dorybės tik tada jai priklauso, jei reiškiasi iš prigimties šiai dorybei reikštis skirtame luome ir užima deramą vietą bendroje valstybės sąrangoje. Valstybė netampa išmintinga, jei labai išmintingi jos amatininkai, narsi, jei pastariesiems netrūksta narsos. Išmintingą ir narsią ją tegali padaryti po-

⁶⁵ Resp. IV, 420b-c.

⁶⁶ Ibid. IV, 427e.

⁶⁷ Ibid. IV, 428c – 429a.

⁶⁸ Ibid. IV, 429b-c.

⁶⁹ Ibid. IV, 431e – 432a.

litinė valdančiosios mažumos išmintis (εὐβουλία) ir tinkamai išlavintų karių luomo narsa⁷⁰. Išminties ir narsos savybės dorybėmis tampa tik užimdamos savo vietą teisingai sutvarkytoje valstybėje. Santūrumui reikia dar ir pagrindinių valstybės dalių – gobšiosios daugumos ir protingosios mažumos – tarpusavio santarvės. Dar labiau nuo visuotinės valstybės tvarkos priklauso pati bendriausia valstybinio gyvenimo dorybė⁷¹: santūrumą, narsą ir protingumą aptarus, „lieka tai, kas jiems [visiems] suteikia galios būti ir išlikti“⁷², pats bet kurios valstybės ir bet kurios dorybės pamatas, vienintelė dorybė dorybe ir valstybę valstybe daranti *teisinga santvarka*. Galų gale tik teisingai sutvarkytą valstybę (tokią, kokią kuria Sokratas ir jo pašnekovai) tegalima vadinti valstybės vardu – „kitoms reikia ilgesnio pavadinimo, nes kiekviena jų esti daugelis, o ne viena valstybė, kaip žaidime. Juk čia būtų mažiausiai dvi viena kitai priešiškos valstybės – viena vargšų, kita – turtuolių, ir kiekvienoje jų dar daugybė“⁷³!

Teisingumas ir yra įvairius valstybės luomus vienijantis pagrindas, visiems bendra ir privaloma *teisinga santvarka*, kai kiekvienas žino savo vertę, savo vietą ir dirba savo darbą. Jei kiekvienas valstybės luomas žino savo vietą ir pareigas, dirba jo prigimtį atitinkantį darbą, nesikišdamas į kitų luomų reikalus (οἰκαιοπραγία), – sargybiniai valdo ir tvarko bendrą gyvenimą, kariai tramdo geidulingą egoistų materialistų daugumą, dauguma paklūsta protingiesiems ir siekia visai valstybei naudingų gėrybių, – valstybė esti „teisinga“ (δικαία)⁷⁴, *teisingai sutvarkyta*. Tik tokia

⁷⁰ ἀνδρεία, valstybės „vyriškumas“.

⁷¹ Resp. IV, 432c.

⁷² Ibid. IV, 433b.

⁷³ IV, 422e.

⁷⁴ IV, 433a sqq.

valstybė yra vieninga ir laiminga. O jei kas nors, turėdamas amatininko prigimtį, pakilęs į puikybę sumanytų pereiti į karių luomą (eἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ γένος), arba kas nors iš karių – į valstybę tvarkančių sargybinių gretas, tai būtų didžiausias valstybės blogis ir tikra jos pražūtis⁷⁵.

Ar šis įvairias valstybės dalis vieninga valstybe darantis teisingumas ir yra anas Sokrato visą gyvenimą medžiojantis *teisingumas savaime*, kuris, glūdėdamas sieloje, žmogų padaro teisingą, tobulą ir laimingą? Ar sieloje esama tos pačios tvarkos? Ar esama joje tų pačių pradų – trejeto prigimties giminių (γένη)⁷⁶, dalių arba pavidalų (εἶδη)⁷⁷? „Ar visa, ką darome, darome tuo pačiu [sielos pradų], ar skirtingus dalykus vis kitu iš trijų [mumyse] esančiųjų⁷⁸? Tai yra, ar mokomės vienu, pykstame kitu, trečiu⁷⁹ siekiame maisto ir giminės pratęsimo teikiamų ir jiems artimų malonumų, ar kiekvieną kartą, ko besiimtume, veikiamo visa siela“⁸⁰? Nors šįkart, artėjant prie visą žmogaus ir valstybės gyvenimą lemiančio dalyko, ir reikėtų kito, ilgesnio svarstymų kelio⁸¹, kol kas sielos pradų ieškoti Sokratas savo bičiulius veda tuo pačiu taku, kuris juos sykį jau atvedė prie teisingumui giminingos santūrumo dorybės, – mat ir viena, ir kita yra įvairių tos pačios visumos dalių santykio ir bendros tvarkos dorybės. „[Kadangi] aišku, jog tas pats tuo pačiu ir to paties atžvilgiu negalės daryti ir kęsti priešingų dalykų, tad jei mes čia⁸² šitai pastebėsime,

⁷⁵ IV, 434a-c.

⁷⁶ Plg. *Resp.* IV, 435b.

⁷⁷ *Resp.* IV, 435c.

⁷⁸ τῷ αὐτῷ τούτῳ ... ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλω.

⁷⁹ ἐτέρῳ ... ἄλλω τῶν ἐν ἡμῖν ... τρίτῳ τινί.

⁸⁰ *Resp.* IV, 436a-b.

⁸¹ *Resp.* IV, 435d.

⁸² Pažodžiui ἐν αὐτοῖς – įvairiuose sielos pavidaluose arba jų veiksmuose.

žinosime, kad tai nėra vienas ir tas pats [dalykas], bet keletas”⁸³. Kilus vidiniam nesutarimui, tenka skirti įvairias nesutariančias dalis: „jei žmoguje tuo pačiu metu ir dėl to paties dalyko atsiranda priešingų potraukių, privalėsime pripažinti, kad jame esama dviejų skirtingų [pradų]”⁸⁴.

Aišku, jog tas pats (subjektas) negali tuo pačiu justi troškulį ir atsisakyti gerti, smalsiai siekti pamatyti šiurpų reginį ir pykti dėl tokio savo noro. Tai tegali būti skirtingų dalių – *protingosios* (λογιστικὸν μέρος), *piktosios* (θυμοειδές) ir *geidžiančiosios* (ἐπιθυμητικόν) sielos dalių – potraukiai ir įsakymai⁸⁵. Vadinasi, sieloje glūdi trys skirtingi pradai: *pavidalai*, *dalys* (μέρη), *rūšys* (εἶδη) arba *giminės* (γέννη)⁸⁶.

Ką tik sumedžioti pagrindiniai sielos pradai čia pat gauna svarbiausiomis filosofinės graikų psichologijos ir etikos sąvokomis tapsiančius vardus: „tai, kuo siela protauja, vadinsime protinguoju [pradu] (τὸ λογιστικόν)⁸⁷, o tai, kuo myli, trokšta arba alksta ir suliepsnoja visais kitais geiduliais, – neprotingu ir geidžiančiuoju (ἀλόγιστόν τε

⁸³ Resp. IV, 436b-c: οὐ ταυτὸν ἦν, ἀλλὰ πλείω. Šia proga komentatoriai paprastai pastebi, jog Platonas čia – pirmą kartą filosofijos istorijoje – *expliciter* teigia daugumą filosofų *ikisokratikų* ir sofistų ne itin varžiusį *neprieštaravimo principą* (plg. J. Adam, *The Republic of Plato* I, p. 246 *ad locum*).

⁸⁴ Resp. X, 604b. Plg. II a. po Kr. sofisto Lukiano žodžius apie prieštarinę savo personažo būdą (*Demonax* 33): „Platonas teisingai sakė, kad mes turime ne vieną sielą“ (οὐ μίαν ψυχὴν ἡμᾶς ἔχειν).

⁸⁵ Resp. IV, 439c-d, 440a-d. Sieloje glūdi „tūkstančiai tokių prieštaravimų“. „Faidone“ (94c-e) sielos ir kūno konfliktą atskleidžianti Homero citata – Od. XX, 17 sq:

στῆθος δὲ πλῆξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

τέτλαθι δὴ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτλης, –

„Valstybėje“ (IV, 441b-c) turi įrodyti, kad piktoji sielos dalis („širdis“) nesutampa su į ją besikreipiančia protingąja.

⁸⁶ μέρη – IV, 442b, c, 444b *et aliud*; γέννη – 435b, 441c, 443d *et aliud*; εἶδη – 435b, c, e *et passim*.

⁸⁷ Protingas – „svarstantis“, „skaičiuojantis“ ir „matuojantis“ pradas.

καὶ ἐπιθυμητικόν)⁸⁸. Pastarąjį pradą dėl jo įvairumo (διὰ πολυειδῶν) nelengva apibrėžti vienu pavadinimu: galima jį vadinti *geidžiančiuoju*, nes svarbiausia ir stipriausia jo savybė – su valgiu, gėrimu ir meilės malonumais susiję geismai, poreikiai bei potraukiai. Jam taip pat tikų gobšulio (φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές) vardas – pinigai pati tikriausia priemonė visiems šiems potraukiams patenkinti⁸⁹. Kitas dvi sielos dalis taip pat galima vadinti pagal pagrindinių jų siekį, „meilę“: *piktasis* pradas trokšta garbės ir pergalės (jis yra φιλότιμον ir φιλόνικον), *protingasis* – tiesos ir išminties (φιλομαθές ir φιλόσοφον)⁹⁰.

Karingasis protingojo sielos vadovo padėjėjas turi ir poetams, ir filosofams nuo seno gerai žinomą pavadinimą – θυμός arba θυμοειδές (εἶδος) – „aistringasis“, „piktasis“, „aršusis“⁹¹, „irzlusis“⁹², sielos pradas, karingoji, karštoji jos „dvasia“⁹³. Sielos aistringumas gali tapti ir niekšiškausio sielos potraukio, ir kilniausio jos siekio sąjungininku ir nulėmti visą žmogaus gyvenimą. Galėsime θυμός versti „pyk-

⁸⁸ *Resp.* IV, 439d.

⁸⁹ *Ibid.* IX, 580e-d.

⁹⁰ IX, 581a-b. „Geismas“, „poreikis“, „potraukis“ – ἐπιθυμία nėra išskirtinė geidžiančiojo prado savybė: „geisti“, „trokšti“, aistringai norėti galima ir nekūninių dalykų, kaip antai dorybės (plg. *Crat.* 404a: ἐπιθυμία περὶ ἀρετῆν) arba filosofinių pokalbių (ὅσον αἱ ἄλλαι αἰ κατὰ τὸ σῶμα ἦδοναι ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὖξονται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί, – *Resp.* I, 328d). „Geismai“ („poreikiai“, „potraukiai“) būna ne tik būtinai ir naudingi (ἀναγκαῖαι, χρημαστικά, *Resp.* VIII, 558d sqq), bet ir geri bei garbingi (καλαὶ καὶ ἀγαθαί, *ibid.* VIII, 561c).

⁹¹ „Aršumas“, „aršusis“ θυμός, θυμοειδές kartais verčia J. Dumčius. Arba dar „įniršis“ (θυμοειδές, 441e).

⁹² Plg. tradicinį lot. vert. *ira, irascibilis*. θυμός išties primena sielos nervus, nors Platono įsitikinimu (*Resp.* IV, 410c sqq, plg taip pat IV, 441e – 442a), deramai įtempti turi būti visi sielos prada.

⁹³ Antai anglai θυμοειδές dažniausiai verčia *spirited*; rusiškame S. Averincevo „Timajo“ vertime (Maskva, FN, 1994) θυμός – θυξ. Plg. liet. „stiprios dvasios“, „silpnadvasis“.

tis“, o θυμοειδές „piktasis“, nors ne θυμοειδές, o ἐπιθυμητικόν yra „piktoji“ (blogoji) Platono sielos dalis! Pergalės ir garbės trokštančiam θυμός pavadinti labai tiktų „veržlumas“, „veržlusis“ vardas⁹⁴, bet ir iki Platono θυμός kai kuriais atvejais reiškia ne bet kokią sielos liepsną, o būtent pyktį ir rūstumą, tačiau vėlesniais laikais θυμός, θυμοειδές ir (pradedant nuo Aristotelio pastarąjį beveik išstūmęs) θυμικόν įgyja vis siauresnę „piktumo“ ir „rūstumo“ prasmę⁹⁵.

Priklausomai nuo to, kurio prado siekiai valdo sielos gyvenimą, galima skirti ir tris pagrindinius žmonių tipus – išminčius (φιλόσοφον sc. γένος), garbėtroškas (φιλόνηκον) ir gobšuolius (φιλοκερδές)⁹⁶. Jau „Faidone“ Sokratas mini šiuos pagrindinius žmonių tipus, bet nesieja jų su skirtingais įvairių sielos dalių potraukiais. „Faidone“ minimi žmonių tipai skiriasi pagal tai, sielos ar kūno dalykai, garbė ir turtai jiems labiau rūpi. Sokratas sako, kad mirties bijo ne išmintį, o kūną mylintis žmogus (οὐκ ... φιλόσοφος, ἀλλὰ τις φιλοσώματος), kuris tikriausiai myli ir pinigus (φιλοχρήματος), ir garbę (φιλότιμος)⁹⁷. Pomirtinis sielos likimas priklauso nuo to, kokie šiame gyvenime buvo jos santykiai su kūnu: visą gyvenimą nuo kūno potraukių ir poreikių bėgusi ir mirti besirengusi tyra siela laimingai nukeliaus pas gerąjį ir išmintingą Dievą, o kūno porei-

⁹⁴ Taip siūlo versti prof. H. Zabulis.

⁹⁵ Todėl dar vėliau, savotiškos „restauracijos“ ir platonizmo „renesanso“ laikais, I–II a. po Kr. sugrąžindami turtingesnę „piktuoju“ ir „irzliuoju“ tapusio θυμικόν prado reikšmę, platonikai jį kartais vadina nauju ὀμηρικόν vardu (plg. Alkinojas, *Didasc.* XXV, 178, 39–46 H., Numenijas, fr. 18, 12–13 des Places), kuri dabar vėl teisinga būtų verstis „veržlusis“.

⁹⁶ *Resp.* IX, 581c.

⁹⁷ *Phaed.* 68b–c. Platonikai svarstė, kodėl φιλοχρήματος ir φιλότιμον paminėjęs Platonas praleido φιλήδονον, – žr. Olimpodoras, *In Phaed.* 7, 50; Damaskijas, *In Phaed.* 137 Westerink. φιλήδονον geidžiantįjį sielos pradą paprastai vadina Proklas.

kiuose ir geismuose dalyvavusi siela ir po mirties savyje vis dar turi kažką sunkaus, žemiško bei kūniško ir vėl smunka į regimą kūnų pasaulį⁹⁸. Į dievų giminę pataiko vien žinojimą mylinčio (φιλομαθής) žmogaus siela. „Štai todėl, bičiuli Simijau ir Kebėtai, tikrieji filosofai susilaiko nuo visų kūno poreikių, tvardosi ir nepasiduoda jiems: ne todėl, kad būgštautų dėl savo ūkio nuosmukio ar skurdo, kaip dažniausiai pasitaikantys pinigų mėgėjai (οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι), ir ne todėl, kad bijotų dėl nedoro elgesio netekti garbės bei šlovės, kaip valdžios ir garbės mėgėjai (οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι)“⁹⁹.

Anot „Valstybėje“ kruopščiai dėstomo sudėtinės sielos mokymo, *geidžiantysis* pradas sielą traukia prie medžiaginių gėrybių ir kūno malonumų, *protingasis* ryžtingai veda aukščiausiojo gėrio link, o *piktasis* žiūri, kad pats didžiausias ir rajušias sielos padaras netaptų perdėm stiprus, nepradėtų maištauti ir kištis į jo prigimčiai svetimus sielos valdymo reikalus¹⁰⁰, bet paklustų išminties ir tiesos gerbėjui. J. Moline¹⁰¹ siūlo pagalvoti, ar tik ne protingojo sielos prado silpnesnes dalis ugdantys („užkalbantys“) žodžiai ir bus „Faidre“ paminėtas miniai valdyti skirtos oratoriaus kalbos provaizdis¹⁰²? Ir ar ne sielos dalių pokalbis (skirtingų jų siekių aptarimas ir suderinimas bei protingosios dalies kitoms skirti pamokymai) ir yra tas vidinis sielos pokalbis, kurį Platonas vadina protavimu (διάνοια): juk protavimas tikriausiai yra „sielos pokalbis su savimi apie jai rūpimus dalykus..., kai ji pati

⁹⁸ *Phaed.* 81b-e.

⁹⁹ *Ibid.* 82b-c.

¹⁰⁰ *Resp.* IV, 442a-b.

¹⁰¹ Moline J. „Plato on the Complexity of the Psyche“, AGP 60, 1978, p. 11–14, 16 sqq.

¹⁰² *Phaedr.* 276a.

savęs klausia ir atsako, ir pritaria, ir nepritaria“¹⁰³. Antikos laikų Platono komentatoriai, atrodo, bus praleidę vieną puikią galimybę paaiškinti, kodėl Platonas, apkaltinęs įvairumu (ἡ ποικιλία, τὸ ποικίλον), griežtai pasmerkė kai kurias muzikos rūšis, visą tragediją ir komediją¹⁰⁴, o pats savo raštams pasirinko dramatinę dialogo formą. Jie spėja, kad Platonas mėgdžiojo skirtingais balsais skambančios Visatos (κόσμος) įvairumą arba norėjo, kad jo kūriniai kuo labiau primintų gyvą padarą, arba kad pradžiugintų mūsų mėgdžiojimą mėgstančią sielą, arba kad gyvi pokalbių personažai geriau ją paveiktų ir įtikintų, ir taip toliau¹⁰⁵. O gal jis laikėsi besikalbančių sielos dalių pavyzdžio?

Žmogus esti teisingas (δίκαιος), kai kiekviena jo dalis, nelyg geras valstybės pilietis, sąžiningai vykdo savo pareigas ir dirba savo darbą (οἰκαιοπραγία)¹⁰⁶. Jei kiekvienas pradas žino savo vertę ir užima jam pagal prigimtį ir bendrą tvarką deramą vietą, siela yra *teisingai sutvarkyta* (δικαία). Tik teisingumas, tik vienintelė įmanoma teisinga tvarka gali suderinti įvairius sielos potraukius ir suvienyti daugialypę (πολυειδές) sielos esybę. Žmogaus teisingumo šaltinio esama ne išoriniuose veiksmuose, bet vidinėje jo santvarkoje, „jame pačiame ir jo dalyse, kai jis neleidžia, kad kuri nors jo dalis dirbtų ne savo darbą ar kištųsi į kitų sielos rūšių reikalus, bet gerai *pats save sutvarko ir pats save suvaldo bei sudrausmina, pats sau pasidaro draugiškas* ir tarsi

¹⁰³ Theat. 189b – 190a. Tad svarstyti (δοξάζειν) reiškia kalbėti, o nuomonė (δόξα) – pokalbis, „bet tylų ir su savimi, o ne ištariamą ir su kitu“, – *ibid.* Sophist. 263e sqq: οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος...

¹⁰⁴ Plg. Proklas, *In Remp.* I, 46, 11–47, 14; 49, 26–50, 11 Kroll – apie poezijos „margumo“ žalą sielos ugdymui.

¹⁰⁵ *Prolegomena* 14–15.

¹⁰⁶ Resp. IV, 441d–e: ...καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πρᾶτῃ, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πρᾶττων.

tris dermės tonus – žemiausią, aukščiausią ir vidutinį, ir jei dar kokių tarp jų yra¹⁰⁷ – suderina tris savo sielos pradus, visus juos susieja ir iš daugelio pasidaro tikrų tikriausias vienas, *santūrus ir harmoningas* (σώφρονα καὶ ἡρμουςμένον)¹⁰⁸.

Taip paaiškėja bendriausių žmogaus dorybių, teisingumo ir santūrumo, esmė, vertė ir vieta kitų dorybių atžvilgiu. Teisingumas – tai pati visoms sielos dalims ir jų dorybėms teisingą vietą nurodanti tvarka¹⁰⁹. „Valstybės“ atradimai leidžia be didelio vargo atsakyti į „Charmide“ neįveiktą klausimą apie santūrumo, savęs žinojimo esmę: kaip gydymo meno tikslas yra kūno sveikata, o statybos – pastatyti namai¹¹⁰, taip ir σωφροσύνη tikslas – sielos sveikata bei darna. Kaip ir kiti mokslai, santūrumas turi savo objektą – sudėtinės sielos pradus ir jų tvarką. Tai ir yra labiausiai tyrinėjimų ir tikro filosofo verta sritis ir pats svarbiausias žmogaus mokslas. Platonas pagrindines žmogaus dorybes sieja su sielos „dalimis“ (protingumas, narsa, santūrumas) ir su sielos dalių santykiais (santūrumas, teisingumas). Vėlesniais graikų filosofijos laikais, kaip besikeistų sielos pradų ir dorybės esmės samprata, etinėms žmogaus dorybėms apibrėžti laikomasi Platono tridalės sielos sampratos¹¹¹.

¹⁰⁷ Plg. *Resp.* X, 603d – Sokratas primena, jog sieloje tuo pačiu metu knibžda *tūkstančiai* įvairių prieštaravimų.

¹⁰⁸ *Resp.* IV, 443c-e.

¹⁰⁹ Teisingumas kiekvienam nustato gyvenimo ir veikimo *ribas*, – su šiuo teisingumo esmės apibrėžimu gražiai dera Palmerio (*Transactions of the Cambridge Philological Society* 1950, p. 149 *sqq*; cf. Frisk, s.v.) hipotezė, kad pirmykštė δίκη, „teisybė“, reikšmė buvo „ribas žymintis ženklas“.

¹¹⁰ *Charm.* 165c-d.

¹¹¹ Plg. Apulėjas, *De Plat. dogmate* II, 6–7 (*virtutes omnes cum animae partibus dividit*, ir taip toliau), Filonas Aleksandrietis, *Leg. alleg.* I, 70–71, Plotinas, *Ennead.* I, 2 [19], 16–21 H.-S., Porfirijus, *Sententiae* 32, p. 23, 8–12 L., Hieroklis, *Comment. in Carmen aureum* p. 34, 23–26 K et aliud.

Reginčiam vien išorę gali atrodyti, kad žmogus esąs vienalytis. Bet tik ne skvarbiam Sokrato žvilgsniui – juk išvelgti vieną pavidalą pavidalų daugybėje ir atpažinti daugybę po vieno pavidalo gaubtu¹¹² ir yra svarbiausia filosofo dialektiko užduotis. Iš pažiūros vienalytis, iš vidaus žmogus primena Chimairą, Skilę, Kerberį ar dar kokią kitą iš skirtingos prigimties pavidalų (ιδέαι) sulipdytą hibridinę mitinę pabaisą¹¹³, nes ir jame slypi bent jau trys skirtingos būtybės: didžiulis įvairialypės išvaizdos daugiagalvis žvėris¹¹⁴, smulkesnis liūtas ir visai mažas žmogelis¹¹⁵. Daugiagalviame monstre nesunku atpažinti geidžiantįjį sielos žvėrį, liūtas nuo seniausių graikų poezijos laikų laikomas pykčio (θυμός) įsikūnijimu¹¹⁶, žmogutis – valdyti skirta protingoji mažuma. Neteisingo žmogaus siela, kad ir kaip atrodytų iš išorės, yra baisi: vienas kitą draskantys ir ėdantys nusipenėję sielos žvėrys kaip norėdami tampo nusilpusį ir bejėgį žmogelį. Teisingo žmogaus viduje, priešingai, „stipriausias bus vidinis jo žmogus, kuris, tarytum geras žemdirbys, prižiūrės daugiagalvį žvėrį, maitindamas ir jaukindamas taikias jo galvas, o laukinėms neleis augti. Sąjungininku pasitelkęs liūto prigimtį, jis visais kartu rūpinsis, sutaikys vieną su kitu ir padarys sau draugiškais...“¹¹⁷.

Niekšiščiausias žmogaus pradas jau nebe žmogus, bet žvėris, užtat geriausias jo pradas ne tik žmogiškas, o tie-

¹¹² Plg. *Sophist.* 253d.

¹¹³ *Resp.* IX, 588c.

¹¹⁴ πολυειδὲς θρέμμα, θηρίον ποικίλον καὶ πολυκέφαλον.

¹¹⁵ *Resp.* IX, 588c. Visos šios mitinės baisybės turi daugybę galvų. Sokrato „nulipdytas“ žmogaus esybės portretas – mažas žmogutis, liūtas ir didžiulis daugiagalvis žvėris – labiausiai primena pirmąją.

¹¹⁶ Plg. Homero epitetą θυμολέων, – *Il.* V, 639, VII, 228 (apie Achilą), *Od.* IV, 724 (apie Odisėją), XI, 267 (apie Heraklį).

¹¹⁷ *Resp.* IX, 588e – 589b.

siog dieviškas. Šių pradų santykiai ir sudaro tikrą dorovinių veiksmų bei moralinių vertinimų pagrindą. Sielos dalių santykių samprata apsaugo nuo reliatyvizmo moralės dalykuose – ar gražiais, ar bjauriais (t. y. dorais ar nedorais) reikia laikyti tam tikrus žmogaus poelgius ir bruožus, sprendžiama pagal vidinę sielos tvarką¹¹⁸, o ne priklausomai nuo kieno nors skonio arba naudos. Gražu, kai pats bedieviškiausias gyvuliškasis sielos pradas paklūsta dieviškajam, bjauru, jei taikos ir tvarkos pradas verčiamas vergauti laukiniam sielos žvėriui¹¹⁹. *Nesivaldymas* peikiamas tuomet, kai žmogus daugiau nei dera atleidžia geismingąjį sielos žvėrį. Smerkiamas ir *pasitenkinimas savimi* bei *niurzglumas*: mat čia be saiko išauga ir išitempia liūto dalis; o *lepumas* ir *tingumas* – todėl, kad pastaroji dalis perdėm atsipalaiduoja¹²⁰. Niekingas *pataikūniškumas* atsiranda, kai didysis žvėris prislegia piktąjį pradą, žemina jį ir po truputį iš liūto paverčia beždžione¹²¹.

Kalbėdamas apie vidinį doro ir nedoro elgesio pagrindą Sokratas taiko sielos dalių būsenai deramai įtemptų stygų įvaizdį: „atleidžia“ ... „be saiko (nedarniai, ἀναρμόστως) išitempia ... perdėm atsipalaiduoja...“. Kitoje „Valstybės“ vietoje¹²² jis sako, kad muziką ir gimnastiką Dievas žmonėms davė ne sielai ir kūnui lavinti („kaip kai kam atrodo“¹²³), bet piktajam ir protingajam sielos pradams deramai įtempti ir suderinti. „Tad ir tokį žmogų, kuris tobuliausiai suderins ir, geriausiu būdu sumaišęs, sielai pateiks muzikos ir gimnastikos menus, visai teisinga būtų vadinti mūziškiausiu ir darniausiu (μονωκότατον καὶ

¹¹⁸ *Resp.* IX, 589c.

¹¹⁹ *Ibid.* IX, 589c – 590a.

¹²⁰ *Ibid.* IX, 590a-b

¹²¹ *Ibid.* IX, 590b.

¹²² *Ibid.* III, 411e – 412a

¹²³ *Ibid.* III, 410b-c.

εὐαρμοστότατον), kur kas labiau už tą, kuris vieną prie kitos priderina stygas“.

Žmogus tik pusiau, tikriausiai net mažesne dalimi yra žmogus, o kita, didesne, – žvėris. Jei nagrinėji save patį, juo labiau jei sieki „save pažinti“, privalai suprasti, ar gesnė sielos dalis valdo blogesnę, dieviškoji – tifoniškąją. *Ar esu žvėris už patį Tifoną labiau pamišęs, tifoniško prado ir jo įvairumo, išžūlumo bei aistringumo užvaldytas? Ar manyje esama dar ir dieviškos, netifoniškos¹²⁴ dalies, kuri sutramdo tifoniškas aistras, mane suvienija, padaro ramesnį¹²⁵ ir paprastesnį?*

Anot V a. po Kr. aleksandriečio Hermijo paaiškinimų „Faidrui“¹²⁶, pirmoji Sokrato klausimo dalis – *ar aš esu už Tifoną gudriau suregztas ir dar labiau pamišęs žvėris?* – nusako netvarkingą, nesuderintą tifoniškąją sielos pradą: „nes šis dievas valdo nesantaiką ir netvarką, ir tai tartum yra jo sritis¹²⁷, ... ir sieloje viskas panašu, ypač blogojoje jos

¹²⁴ θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχων. „Netifoniška“, ἄτυφος: tūφος, aklumo, pamišimo ir pasipūtimo, Tifono išžūlumo ir agresyvumo neturintis pradas. Plg. vok. E. Heitsch (Göttingen, 1993) vertimą: *dem von Natur aus ein gewissermaßen göttliches und anspruchloser (ἀτύφου) Leben zukommt*; angl. Ch. Griswold (Self-Knowledge): *not vain or arrogant*. Fr. Schleiermacher ši pradą pavadino „kilnūsiai“ (*edel*).

¹²⁵ Teisinga siela yra graži, rami ir taiki (ἡμερος). „Mat, pasak Homero, teisingieji taikūs (δίκαιοι ἡμεροί)“! – Gorg. 516c.

¹²⁶ Manoma, jog Hermijo vardu išlikusios pastabos „Faidrui“ buvo užrašytos per Hermijo mokytojo Siriano paskaitas (plg. Anon. prol., p. X).

¹²⁷ Plg. VI a. po Kr. neoplatoniko Damaskijo aiškinimus apie pasaulį sujaukiančią Tifono, Echidnos ir Pitono triadą (οἷον Χαλδαικὴ τις τριάς ἔφορος τῆς ἀτάκτου πάσης δημιουργίας): „Tifonas yra pirminė (τὸ πατρικόν) ir esminė (οὐσιώδης) sumaištis priežastis, ir ne apskritai bet kokios sumaištis, bet tokios, kurią jis duoda tvarkyti visa ko kūrėjui (ὡς προϋποστρωνυμένης ὑπ’ αὐτοῦ τῷ παντός – *coniecit Norvin, ms παντί* – δημιουργῶ). O Echidna – galimybė ir moteriškasis pradas, netvarkingos prigimties plitimo priežastis (προοδικὸν αἷτιον). Pagaliau Pitonas turėtų būti toks protas (εἶη ἄν νοῦς τοιοῦτος) – todėl ir sakoma, kad jis priešinasi pranašavimo dvasioms ir kad jį nugali Apolonas“, – *In Phaed.* II, 143 Westerink, *ibid.* I, 539.

dalyje“; o antroji – ar taikesnis ir paprastesnis gyvūnas, iš prigimties turintis kokią dievišką ir netifonišką dalį? – kalba apie taikų, paprastą ir dievišką protingąjį. „Pagal apsivalymo taisyklės¹²⁸ pradžioje paminėjęs šią piktybę, toliau Sokratas kalba apie protingąją – taikią, paprastą ir dievišką – sielos dalį“¹²⁹.

Jau pats proto netekusio ir apakusio Tifono vardas primena žemesniašias sielos dalis: galima neabejoti, kad tuo pačiu metu „Kratilą“ rašęs Platonas moka išsižiūrėti į dievų ir demonų vardus. Τυφῶνος ... ἐπιτεθυμμένον ... ἀτύφου kalambūro proga verta prisiminti dar vieną **dhub* > τυφ- šeimai priklausančią grupę: θύω, „virti“, taip pat ir perkeltine prasme „siusti“, „šėlti“¹³⁰ ir θυμός, „piktumas“, „karštumas“, „dvasia“ ir „veržlioji“ sielos dalis¹³¹! Vienas Aristotelio fragmentas¹³² rodo, kad autorius tik-

¹²⁸ ὥς κατὰ τὸ καθαρτικὸν εἶδος ἐνεργῶν.

¹²⁹ In *Phaedr.* p. 31, 16 sqq Couvreur: οὕτω μέννεται καὶ τῆς λογικῆς διὰ τοῦ ἡμέρου καὶ ἀπλου καὶ θείου. A. N. Egunovas mano, jog ἀτύφος reiškia скромное („kuklus“), ir visą sakinio dalį, skirtingai nei neoplatonikai (plg. aukščiau Hermijas, In *Phaedr.*), netikėdamas, kad „paprastas“, „kuklus“ ir „dieviškas“ esančios giminingos sąvokos, verčia: ... или же я существо более кроткое и простое, хотя и скромное, но по своей природе причастное к какому-то божественному уделу. N. Kardelis (Platonas, *Faidras*, 1996) – ἀτύφου palieka savo vietoje (θείας ... καὶ ἀτύφου μοίρας ... μετέχον), bet taip pat verčia „kuklus“ ir taip pat netiki, jog kuklūs „gyvūnai“ yra labiau dieviški, nei išsididūs ir pasipūtę: ... „ar jaukesnis ir paprastesnis gyvūnas, iš prigimties turintis dalį kažin kokią dieviškoje – [nors] ir kuklioje – lemtyje“.

¹³⁰ Plg. liet. *dūkti*, sanskr. *duti*, rus. *дым* (Fraenkel, s.v. *duja*).

¹³¹ Žr. LSJ s.v. θύω A „aukoti“ ir B „virti“, Chantraine, s.v. τύφομαι, τύφος, τυφλός. Plg. θείων, rūkstanti ir išvalanti „siera“ (LSJ s.v. θύω A), τυφλός, „aklas“ (Chantraine, s.v. τύφομαι, kitaip LSJ s.v.). Plg. taip pat lot. *fumus*, galbūt ir *furor* (plg. θύω, „siusti“, „šėlti“, LSJ s.v. θύω B), liet. *dūmai*, *dujos*, *dvasia*, rus. *дым*, vok. *Duft* (Chantraine, s.v. τύφομαι, Fasmmer, s.v. *дым*, Fraenkel, s.v. *dūmai*, Frisk, s.v. τύφομαι).

¹³² P. Moraux (*A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue „Sur la Justice“*. – Louvain-Paris, 1957, p. 81) mano, kad tai yra Aristotelio dialogo „Apie teisingumą“ ištrauka.

riausiai pripažįsta θυμός ir τῦφος giminystę: „Kaip dūmai (καπνός) kanda akis neleisdami žmogui matyti tai, kas yra priešais jį, taip ir prieš protą sukylantis pyktis (θυμός) jį aptemdo ir neduoda protingai numatyti kvailių savo padarinių“¹³³. Pats Platonas θυμός kildina iš žodžio θύσις (arba θῦσις)¹³⁴. Šiuolaikinis mokslas šį Platono *hapaksą* sieja su θύω, „virti“, „karščiuotis“¹³⁵. Pagal tą pačią karštumo, „virimo“ savybę pavadinta ir kita aistringoji sielos dalis ἐπιθυμία: „aišku, kad ji taip pavadinta dėl su θυμός susijusios savybės“¹³⁶. Atsitiktinai ar ne, tačiau ir Hesiodo „Teogonijoje“ greta atsiduria Τυφωεύς ir θύω: visi žalingieji vėjai gimę iš Tifono¹³⁷; jie smarkiai išsiūbuoja jūras ir sukelia pražūtingas audras (κακῇ θυίουσι ἄελλῃ). Mitų Tifonui, lygiai kaip ir jam „vietą nurodžiusiems“ Dzeusui, veikiau būdingas karingas veržlumas, verdantis ir visą pasaulį „užvirinantį“ θυμός. Tačiau Platonas kitaip įsivaizduoja pavojingiausią sielos priešą: didžiausias vidinis sielos maištininkas – laukinis jos žvėris, „geismingumas“, o piktoji dalis tik dėl blogo auklėjimo gali tapti jo sąjungininku¹³⁸. Tifono sukilimas prieš Dzeuso nustatytą visatos tvarką yra tarytum kosminis geismo sukilimo prieš protą ir protingąją tvarką prototipas¹³⁹.

¹³³ Stobietis, III, 20, 55, p. 550–551 H.

¹³⁴ *Crat.* 419e: θυμός δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως τῆς ψυχῆς καὶ ζέσεως ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. Plg. *Etym. Magn.* s.v. θυμός: ἀπὸ τοῦ θύειν καὶ ὀρμᾶν τὸ αἶμα ἅπ' αὐτοῦ, θύαιμός τις ὦν· κυρίως δὲ θυμός μέρος τῆς ψυχῆς.

¹³⁵ LSJ s.v. θυμός.

¹³⁶ *Crat.* 419d–e: οὐδ' ἐπιθυμία χαλεπὸν· τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούση δυνάμει δῆλον, ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα.

¹³⁷ *Theog.* 869.

¹³⁸ ὕβρις – pagrindinė geidžiančiojo sielos prado yda. Plg. *Soph.* 229 a. Apie Tifono įvaizdį pagonių ir krikščionių filosofijoje ir teologijoje žr. *Priedas I*.

¹³⁹ Galbūt todėl „Faidre“ pasakyta būtent ἐπι-τεθυμμένον (plg. ἐπι-θυμία), o ne ἔτι τετυφωμένον, – žr. aukščiau p. 2–3 (Estienne konjektūra).

Tifoniška virsta siela, kurią nugali Tifonas, dieviška – jei ją valdo dieviška esybė. Santūri siela – teisingai, pagal kosmines taisykles sutvarkyta, darni ir harmoninga *save pažįstančio* žmogaus siela. „Pažink *save*“ čia reiškia daugiau nei raginimą būti kukliam ir nuolankiam. Priesakas „suprask *save*“, „tvardykis“, „valdyk *save*“ Sokratą verčia *savyje* ieškoti kelių esybių ir tirti šių esybių santykius. Aišku, jog čia taip pat svarbus saikas ir matas, nuosaikumas. Tačiau šis saikas priklauso nuo pačios sielos pradų santykių, protingojo prado prižiūrimos vidinės sielos darnos. Tai galima laikyti lemiamu posūkiu „dieviškai sunkaus“¹⁴⁰ Delfų orakulo aiškinimų istorijoje: nuo tada, kai *savo vietos žinojimas* ima priklausyti nuo vidinės sielos tvarkos, *save pažinti* siekiantis žmogus žvilgsnį jau kreipia į sielos vidų, ir „*žinoti savo vietą*“ ima reikšti „*pažinti save*“. Herakleito posakis paprasčiausiai teigė, jog *žmonėms dera žinoti savo vietą ir būti santūriems*. Platonas paaiškina¹⁴¹, iš kokio vidinio šaltinio plaukia šios savybės. Tam, kad būtum dievo išmintingiausiu žmogumi paskelbtas, pakanka, skirtingai nuo žmonių daugumos, blaiviai ir sąžiningai įvertinti savo galias. Pakanka būti kukliam ir neturėti τῦφος¹⁴². Tačiau tikras išminčius eis dar toliau – dieviškos sielos tvarkos ir dieviško panašumo ieškoti.



Anot „Valstybės“, teisingumas tiesiogine ir pirmąkšte prasme yra vidinė sudėtinės sielos dorybė, teisingais taip

¹⁴⁰ Plg. Plutarchas, *Vita Demosth.* 3, 2: jei „pažink *save*“ bet kam būtų įkandama, tai nebūtų laikoma *dievišku* įsakymu.

¹⁴¹ Jei Herakleitui priskiriamas posakis (Stob., III, 5, 6) autentiškas, tai galbūt jis ir bus įkvėpęs Platono tyrimus.

¹⁴² *Apol.* 20d *sqq.*

pat (*sensu derivato*) laikomi ir visi šią vidinę tvarką atitinkantys žmogaus poelgiai. Teisingas žmogus, kad ir ką darytų, teisingais ir gražiais visuomet laikys tuos veiksmus, kurie ne prieštarauja, bet *pritaria* vidinei jo sielos tvarkai ir darnai, o išmintimi – tokius veiksmus palaikanti žinojimą¹⁴³. Ir savo kūną jis lavins tiek, kiek tai naudinga jo sielos darnai¹⁴⁴, ir turtus didins taip, kad jų kiekis nesudrumstų sielos tvarkos¹⁴⁵. Priešingai, neteisingi jam atrodys sielos darną ardantys veiksmai, o juos remianti nuomonė – neišmanymu¹⁴⁶. Vidujai teisingas (δίκαιος, σῶφρων, κόσμιος) žmogus teisingai elgsis su kitais žmonėmis (jis δίκαιος) ir deramai gerbs dievus (δσιος)¹⁴⁷. Jis ir kitus galės pamokyti, ir valstybės reikalus sugebės tvarkyti. Iš tiesų juokinga būtų tvarkyti kitų reikalus ir svetimas sielas, jei paties siela dar nėra darni (κοσμία). Tai būtų tas pats, kaip, pačiam sergant, imtis taisyti kitų sveikatą¹⁴⁸.

¹⁴³ Resp. IV, 443e. Plg. t. p. IX, 591c. Žr. dar Gorg. 506e sqq.

¹⁴⁴ Resp. IX, 591d.

¹⁴⁵ Resp. IX, 591e.

¹⁴⁶ Ibid. IV, 443e.

¹⁴⁷ Plg. Gorg. 507a-b.

¹⁴⁸ Gorg. 514a sqq. IV a. po Kr. graikų kilmės Milano dvaro poetas Klaudianas nuostabiai perprato Platono mintį. Jo poemoje (*IV cons. Honorii* 214–268) imperatorius Teodosijas tokiais žodžiais kreipiasi į savo sūnų, būsimąjį imperatorių Honoriją: jei tau tektų valdyti partus ar kokius kitus barbarus, pakaktų prabangos ir aukštos kilmės, bet Romos valdovui reikia visai kitko – ne gryo kraujo, bet dorybės. O dorybės nelaimės tas, kas pirma nepažins savęs paties ir nenuramins netikrų savo sielos aistrų (...*qui non agnoverit ante / semet et incertos animi placaverit aestus*). Prie to veda ilgas ir vingiuotas kelias (*longis illuc ambagibus itur*)... Išmok pasauliui tai, ką kiti išmoksta sau: mus kurdamas Prometėjas pavogė iš Olimpo grynąjį protą ir prie jo pridūrė dvi karštas ir neramias dalis (toliau, v. 233–254, Klaudianas perpasakoja „Timają“ 69c). Jei mokėsi savyje nugalėti piktojo ir geidžiančiojo pradų maištą ir nepažeistą išsaugoti proto šventyklą, jei tapsi savęs paties šeimininku, turėsi teisę valdyti visas žemes (...*tunc omnia iure tenebis / cum poteris rex esse tui*...). Ir priešingai, būsi vergas, jei tave už-

Teisingumas – dorybių pagrindas ir esmė. Teisinga siela turi visas dorybes. Ji rami, graži ir laiminga (εὐδαίμων)¹⁴⁹. O neteisingas žmogus tampa tuomet, kai jo sielos pradai nesutaria ir kuris nors jų, nelyginant suižūlėjęs Tifonas, užsimano užgrobti jam pagal prigimtį visai nepriklausančią valdžią ir sukyta prieš visą sielą. Ši sielos nesantaika, sumaištis ir pakrikimas¹⁵⁰ ir yra neteisingumas, „nesivaldymas, bailumas, neišmanymas ir apskritai visoks blogis“¹⁵¹. Neteisingoje sieloje spiečiasi visos esamos ydos, tad joje negali būti ir jokios laimės („gerovės“, εὐδαιμονία). Todėl daryti neteisingus darbus yra kur kas baisiau, nei pačiam patirti kieno nors kito daromą neteisybę. Šiam nepatraukliu vidinių žvėrių draskomos sielos vaizdu „Valstybėje“ paremtam teiginiui įrodyti skirtas Platono „Gorgijas“. „Jei būtinai reikėtų pasirinkti, ar kentėti neteisybę, ar pačiam neteisybę daryti, aš geriau pasirinkčiau kentėti, nei daryti“¹⁵². Mat kai pats kenti nuo svetimos neteisybės, tai tėra išorinis, o ne iš vidaus sielą draskantis neteisingumas¹⁵³. Dar blogiau likti nenubaus-

valdys neteisingumas (...*tolerabis iniquas / interius leges...*). Labai panašiai skamba ir Platono „VII laiške“ dėstomi patarimai tironui Dionisijui Jaunesniajam: pirmiausia jis turėtų tapti savęs šeimininku (ἐγκρατής αὐτὸς αὐτοῦ), savo paties draugu ir bendraminčiu siekiant dorybės, santūriu ir protingu (Ep. VII 331d – 333a).

¹⁴⁹ Tam įrodyti skirtas visas „Valstybės“ pokalbis. Apie teisiųjų laimę ir neteisiųjų vargą kalbama ir „Gorgijoje“.

¹⁵⁰ Resp. V, 470b sqq: στᾶσις ... ταραχή καὶ πλάνη. Tarp sielos pradų gali būti *nesantaikos* (στᾶσις), bet vis dėlto ne *karas* (πόλεμος), juk kariaujama tik su pašaliniais ir svetimšaliais, o nesantaikos būna ir tarp savųjų ir artimųjų. Plg. Leg. I, 629c – d: vidinis karas στᾶσις kur kas baisesnis už karą su išoriniu priešu. Mes tokias nesantaikas vadiname *piliētiniiais karais*.

¹⁵¹ Resp. IV, 444b.

¹⁵² Gorg. 469a – 508e: ...ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

¹⁵³ Šv. Augustinas sako, kad Sokratą mirti pasmerkė jo išjuokti neišmanėliai, įsivaizdavę, neva kažką suprantą apie tuos sunkius dorovės klausimus, kuriuos visą gyvenimą nagrinėjo Sokratas (De civ. Dei VIII, 3).

tam už neteisingus savo darbus¹⁵⁴. Anot „Valstybės“, teisingas teismo sprendimas pagerintų vidinę neteisingumu sergančios sielos tvarką ir sveikatą: „žvėriškasis pradas“ virstų taikesniu, o „taikysis“ laisvesniu, „ir ji visa, geresnės prigimties link nukreipta ir santūrumo bei teisingumo su protingumu prisipildžiusi, pasidarytų tiek už stiprų, gražų bei sveiką kūną geresnė ir vertingesnė, kiek apskritai siela yra vertingesnė už kūną“¹⁵⁵.

Teisingos sielos darna labiausiai primena muzikos harmoniją. „Faidone“ prieš mirdamas Sokratas įrodinėja, jog siela nesanti kūno pradų santarvė: kaip ji sugebėtų priešintis kūnui, jei būtų kūno dermė? Kaip paaiškintume, kad ji jam draudžia gerti arba valgyti „ir tūkstantį kitų dalykų, kai siela pasipriešina kūno norams“¹⁵⁶? Be to, dermė negali atsirasti anksčiau už sudėtinės savo dalis: pirma turi atsirasti lyros stygos bei garsai, ir tik tada pasirodo jų dermė, tačiau visi pokalbio dalyviai sutinka, kad siela yra anksčiau už kūną¹⁵⁷. Kita vertus, dermė būna daugiau arba mažiau tobula. Geresnė sudėtis turi geresnę dermę, mažiau vykusį – prastesnę. Tie, kurie sielą vadina derme, ir gerą bei dorybingą sielos būklę turi laikyti derme (ἀρμονία), o ydą – nedarna (ἁναρμοστία). Bet jei siela savaime ir visada yra dermė, vadinasi, bet kuri gyvos esybės

¹⁵⁴ *Gorg.* 472e – 473e, 474b, 476d – 479e. „Tad antras pagal dydį blogis yra daryti neteisybę, o didžiausias iš visų ir pats pirmasis – likti nenubaustam už padarytą neteisybę“, – *ibid.* 479d. Plg. t. p. 509b.

¹⁵⁵ *Resp.* IX, 591b. Plg. *Gorg.* 527b-c: antras po didžiausiojo – būti teisingam – gėris esąs patirti bausmę ir virsti teisingu.

¹⁵⁶ *Phaed.* 94b.

¹⁵⁷ *Phaed.* 92a-e.

Tad ji vis dėlto nužudė τῷφος ir neteisingumas. Bet ne vidinis, o svetimas, ir tai nekaip negalėjo pakenkti jo sielos tvarkai (pats Sokratas šitaip aiškina *Resp.* X, 610a-c).

siela savaime ir visuomet turi būti gera ir dorybinga¹⁵⁸! Be to, aišku, jog dermė tegali atitikti savo pačios sudėtį, ji atsipalaiduoja arba įsitempia kartu su savo pradais. Bet siela dažnai ryžtingai pasipriešina kūno norams¹⁵⁹!

„Faidone“ Sokratas teigė, kad priešingų potraukių turi kūnas, geismų, pykčio ir baimės šaltinis, ir jį valdanti mąstanti siela. „Valstybėje“ pasirodo, kad *geisti*, *trokšti* ir *pykti* galinti pati siela ir kad joje pačioje kyla nesantaikų. Kūno pradų darba tik primena sielos dermę. Siela nėra kūno pradų dermė, bet ir jos pačios sveikata priklauso nuo vidaus pradų santykio. Teisinga ir darni siela yra *sveika*, o pakrikusi ir neteisinga *serga*. Kaip kūnas būna sveikas, jei jame valdo tai, kam pagal prigimtį priklauso valdyti, o tas, kam priklauso paklusti, paklūsta, taip ir siela yra teisinga, kai joje valdo tas pradas, kuris pagal prigimtį turi valdyti, o iš prigimties valdžiai paklusti skirtasis pradas jo klauso¹⁶⁰.

Muzikos harmonija, lygiai kaip ir valstybės tvarka ir kitų menų dermė, galų gale kyla iš tos pačios darnios sielos. Platono įsitikinimu, muzikos ritmas ir melodija turi atitikti žodžius, žodžiai ir „kalbėjimo būdas“ (ὁ τρόπος τῆς λέξεως) – „sielos būdas“ (τὸ τῆς ψυχῆς ἦθει) ir žmogaus gyvenimą. Gerai sutvarkyta protinga siela esanti muzikos ir kitų menų harmonijos šaltinis¹⁶¹. Platono Sokratas todėl taip įtariai žiūri į muziką ir lyrinę poeziją, kad šiuodvi, jo įsitikinimu, savo ruožtu gali paveikti joms giminingą sielos tvarką¹⁶². Geriausiai valstybės sargybiniam auklėti

¹⁵⁸ *Phaed.* 93a – 94b.

¹⁵⁹ *Phaed.* 92e – 93a, 94b – 95a.

¹⁶⁰ *Resp.* IV, 444c – 445b.

¹⁶¹ *Resp.* III, 398d *sqq.*

¹⁶² Plg. *Leg.* III, 700a *sqq.*, kur griežtai apibrėžtų muzikos ir poezijos žanrų nepaisymas laikomas neribotos laisvės išraiška ir lemiamu tradicinės moralės krizės įvykiu.

tinka griežtos, žvalios ir blaivios doriečių ir frigiečių dermės, kurios taikliai pamėgdžioja karo veiksmuose smarkaus ir narsaus, o taikos metu protingo ir santūraus vyro intonacijas¹⁶³. O labiausiai žalingos valstybės vyrams bus verkšlenančios ir išglebusios lidiečių ir joniečių dermės¹⁶⁴. Nereikalingi ir daugiastygiai bei daugiadermiai instrumentai – nieko nuostabaus, jei Apolono lyra ir kitara pasirodo naudingesnės už Marsijo fleitą¹⁶⁵: juk reikės ugdyti santūrius ir teisingus piliečius.

Geroje valstybėje galima bus palikti tik dievobaimingiausius ir labiausiai pamokančius muzikos pavidalus – himnus dievams ir liaupses garsiesiems žmonėms. Visą kitą poeziją teks išprašyti lauk, mat poetai tėra tikrovės pamėgdžiotojai, ir tai antros – po amatininkų gamintojų – rūšies. Kadangi patys menininkai nežino ir nevaizduoja tiesos, netiksliais savo vaizdais jie tegali veikti tokį pat neišmanantį sielos pradą ir jį „laisto“ bei stiprina, o protingąjį ir geriausiąjį žudo. Tad įsileisti poetus į valstybę būtų tas pats, kaip atiduoti ją į netikusią žmonių rankas, o išmintinguosius – išnaikinti¹⁶⁶.

Gražu ir teisinga, kai visos sielos stygos deramai įtemptos, kai visa pritaria geriausiam dieviškam pradui. Pui-ku, kai sielą valdo vidinis (οἰκεῖον) dieviškasis pradas. Bet jei kurio nors žmogaus sieloje gerasis sielos pavidalas nėra pakankamai stiprus, ir jį žemina sielos žvėrys, geriau

¹⁶³ Resp. III, 399a-c. Panašiai, matyt, turėtų skambėti ir pati gerai suderinta, teisinga siela!

¹⁶⁴ Resp. III, 398d sqq.

¹⁶⁵ Ibid. III, 399e.

¹⁶⁶ X, 605a-c sqq. Proklas (*In Remp.* I, 50, 11–17 Kroll) sako, kad komedija erzina ir skatina netinkamai juoktis malonumus mėgstantį pradą, o tragedija stiprina ir negarbingai verkti verčia liūdėti mėgstantįjį. Dvi dramos meno kaukės – du protingosios ir ramiosios sielos dalies prieš veidai!

jau tokį žmogų padaryti kito, *teisingo*, žmogaus vergu, kad ir jam vadovautų tai, kas yra dieviška ir protinga, „idant visi mes būtume kiek įmanoma panašūs ir draugiški, valdant tam pačiam pradui“¹⁶⁷. Mat tik šiam protingajam pradui ir priklauso valdyti – ir paskirame žmoguje, ir valstybėje, ir Visatoje. Tai ir yra teisingumas, santūrumas, dorybė ir *savęs žinojimas*.



Jau įvairius požiūrius į teisingumą sugretinanti (ar būti teisingam reiškia laiku gražinti skolas? Ar teisingumas esti stipresniajam ir gudresniajam naudingas gėris?) bei tolimesnę dialogo eigą nuspėjanti I-oji „Valstybės“ knyga iškelia pagrindinį, antrojoje knygoje Adeimanto dar nekantriau kartojamą klausimą: kur yra tas dieviškasis teisingumas, nuo kurio nepasislėpsi nei Gigo žiedo, nei Hado šalmo padedamas? „Taigi ... negyrėme teisingumo teikiamo atpildo ir garbės, kaip ... Hesiodas ir Homeras, bet nustatėme, jog teisingumas pats sielai yra geriausias dalykas, ir ji privalo elgtis teisingai, nors ir turėtų Gigo žiedą, o dar ir Hado šalimą“, – „Valstybės“ pokalbio pabaigoje apibendrina Sokratas¹⁶⁸. Religiniam ir doroviniam reliatyvizmui paprasčiausiai nelieta vietos, nes žmogus niekur negali pasislėpti nuo savo pagal dieviškos Visatos pavyzdį sudėtos sielos. Kiekvienas žmogus šią dievišką tvarką privalas suvokti, gerbti ir saugoti jau savo paties sieloje. Teisingumas reikalauja vidinių pastangų, o ne išorinės galybės. Jis ne tik *objektyviai* esantis, bet kiekvienoje sieloje *objektyviai* (ir tik šia prasme „subjektyviai“, t. y.

¹⁶⁷ *Resp.* IX, 590d.

¹⁶⁸ *Resp.* X, 612a-b.

1.2. SIELOS VALSTYBĒS ATRADIMAS

priklausydamas kiekvienam subjektui) esantis dalykas. O jei kas nors, protu apakęs, nenori arba nepajėgia turėti teisingos sielos, „Valstybės“ skaitytojai turi suprasti, kad jam tikrai nėra ko pavydėti.

3 SKYRIUS

ΚΟΣΜΙΟΣ ΚΑΙ ΘΕΙΟΣ: DIEVIŠKA SIELOS PUSIAUSVYRA

Platono teisingumas nepraranda tradicinės religinės vertės, bet suteikia ją kiekvienos sielos dorovinėms vertybėms („dorybėms“, ἀρεταί). Tradiciniu tikėjimu ir morale nebeapasitenkinantys V a. intelektualai reikalavo proto įrodymų; Platono Sokratas jiems parodo, kad dievus ir dorovės įstatymus privalo gerbti kiekvienas proto turintis, mąstantis ir ne visai laukinis žmogus. Teisingumas – Dzeuso įstatymas, dievų saugoma tvarka. Tai pačios dievų sutvarkytos Visybės, o ne gyvenimui palengvinti žmonių atrastas dalykas (kaip linkę manyti daugelis V a. intelektualų). Platoniškai žiūrint, teisingumas esąs φύσει, o ne νόμῳ. Įstatymų (νόμοι) teisingumas atitinka pasaulio *prigimčiai* suteiktą teisingą tvarką, todėl tarp jų nėra esminio prieštaravimo¹: įstatymus reikia rašyti atsižvelgiant į įgimtą piliečių sielos tvarką ir siekiant šią tvarką pagerinti.

Teisingumas ir santūrumas – dievams, Visatai ir kiekvienam žmogui bendras matas. Tai ne tik sielos ir ne vien valstybės, bet viso ko ir bet kurios sudėtinės esybės (kitai tai nebūtų *viena* esybė) vienybės pagrindas, – „Gorgijoje“ apie teisingumo ir santūrumo vertę kalbėdamas, aiškina Sokratas. Ši Visata todėl ir vadinama darniu ir tvarkingu *kosmu*, o ne palaidu sąmyšiu (οὐκ ἄκοσμίαν, οὐδὲ ἀκολασίαν), nes „ir dangų, ir žemę, ir dievus, ir žmones jungia bendrumas, draugiškumas, darna, santūrumas ir

¹ Gorg. 482e sqq, 488b sqq, 489a-b.

teisingumas². Anot kosminio „Faidro“ mito, Dzeusas, didysis valdovas (μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ), rūpinasi dangaus tvarka³, kaip kad vidinis žmogaus hegemonas – sielos darna. Kiti dievai seka paskui vyriausiąjį olimpiečių laikydamiesi savo vietos „rikiuotėje“ ir dirbdami kiekvienas savo darbą, nelyginant teisingai sutvarkytos sielos dalys arba teisingos valstybės luomai⁴.

Kiekvienas daiktas geras tampa tam tikros vidinės tvarkos (κόσμος, τάξις) dėka gražiai jį sutvarkius ir suderinus⁵. Kiekvienas meistras taip ir dirba savo darbą, kol savo dirbiniui suteikia reikiamą pavidalą⁶: statybinkas sklandžiai vieną prie kitos derina namo dalis, gimnastikos mokytojas – kūno narius, o tas, kas sielą nori padaryti gerą, turi rūpintis jos tvarka bei darna (τάξις, κόσμος), idant, teisinga ir santūri būdama, ji virstų ir gera, ir dorybinga. Tokia yra ir paties Visybės darnos autoriaus, pasaulio Tėvo, Amatininko, darbo esmė. „Timajuje“ pasakojama, kad Dievo dar nesutvarkytą Visatą skirtingos galios draskė ir netvarkingai tampė į visas puses⁷, kol Amatininkas kiekvieno daikto nesuderino paties su savimi ir su visais kitais daiktais⁸. Anot kosmologinio „Politiko“ mito, Visybės darna, tvarka ir *pusiausvyra*⁹ esą pradžioje pasaulį valdžiusio Dievo darbo padarinys, o visa jame pasitaikanti sumaištis ir neteisybė (ὅσα χαλεπὰ

² Gorg. 507e.

³ Phaedr. 246e.

⁴ Ibid.

⁵ Gorg. 506d.

⁶ Gorg. 503e sqq.

⁷ Tim. 52e – 53b: διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορροπῶν ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, etc.

⁸ Tim. 69b.

⁹ Dievo suderintas pasaulis – ἰσορροπώτατος, Polit. 270a. Plg. dar Phaed. 108e – 109a: niekur nekrypsta (ἰσόρροπος) iš visų pusių oro vionodai spaudžiama apskrita žmonių gyvenama Žemė.

καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται) – prasimušantys anks-
tesnės *ikikosminės* jo būklės pėdsakai¹⁰.

„Visa, kas gera, yra gražu, o gražu nieko nebūna be saiko (οὐκ ἄμετρον)“¹¹, – primenama „Timajuje“. Svarbiausia žmogaus darna – sielos ir kūno *pusiausvyra*: per stipri, už kūną daug stipresnė siela visam žmogui neatneša naudos, bet, priešingai, ji padaro nesveiką ir negražą. Reikia vienodai lavinti ir sielą, ir kūną, kad abudu būtų sveiki ir harmoningi (ἰσορρόπων)¹². Ta pati taisyklė tinka ir atskiriems kūno nariams, ir sielos dalims – juos taip pat reikia vieną prie kito priderinti sekant Amatininko sutvarkytos Visybės pavyzdžiu¹³. Palankiausias būdas gerą kūno sveikatą įgyti – ritmingi pratimai: jie gražiai suderina ir draugais paverčia įvairius kūno narius ir savybes, kad dėl vidinės kūno darnos jis taptų stiprus ir atsparus bet kokiems kenksmingiems išorės poveikiams¹⁴. O dėl sielos, tai čia reikia žiūrėti, kad nė vienas iš trijų jos pradų nenaudojamas perdėm nenusilptų arba, priešingai, per daug mankštinamas ir lavinamas nepasidarytų per stiprus, bet „kad tarp jų judesių būtų reikiama darna“¹⁵.

„Faidro“ mite dievų ir žmonių sielos pavaizduotos ke-
liais žirgais pakinkytai ir važnyčiotojo valdomais veži-
mais: visi dieviškų sielų važnyčiotojai ir žirgai yra pačios
geriausios prigimties, o žmogaus sieloje vienas žirgas ge-
ras ir kilmingas, o kitas – blogas ir prastos kilmės¹⁶. Kai

¹⁰ *Polit.* 273b-c.

¹¹ *Tim.* 87c.

¹² *Tim.* 87c – 88c: ἵνα γίγνεσθον ἰσορρόπων καὶ ὑγιῆ. „Istatymuose“ (V, 733c) išόρροπος pasakyta apie „subalansuotą“, geriausią malonumų ir nemalonumų santykį turintį gyvenimą.

¹³ *Tim.* 88c: κατὰ δὲ ταῦτά ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντός ἀπομιμούμενον εἶδος. Plg. taip pat 88d-e.

¹⁴ *Tim.* 88d – 89a.

¹⁵ *Tim.* 89e – 90a.

¹⁶ *Phaedr.* 246a-b.

sparnuotieji dievų ir žmonių sielų vežimai pakyla dangaus skliauto link, idant jį perkirtę regėtų „tiesos lygumą“, dievų sielos juda be vargo, nes visi gerieji jų žirgai darniai neša lengvai valdomą sielos vežimą (ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται) į pačią aukščiausią pasaulio aukštumą¹⁷. Žmonių sielų vežimą valdyti yra nepaprastai sunku¹⁸, ir artėdamos prie tiesos lygumą dengiančio dangaus skliauto jos vargsta kur kas labiau: kaip išlaikyti pusiausvyrą, kai vienas kinkinio žirgas nepaklusniai traukia į priešingą pusę? Jei protingasis važnyčiotojas nesugebėjo gerai išauklėti šio blogojo (su piktybe susijusio, „piktybinio“) žirgo, jis apsunksta ir, žemyn krypdamas, su savimi tempia visą sielos vežimą¹⁹.

Nuo to, į kurią pusę labiau *krypsta* (ῥέπω) sielos dalių potraukiai; priklauso ir kiekvieno žmogaus gyvenimas, ir visos iš atskirų žmonių susidedančios valstybės būdas. O iš kur kitur galėjo atsirasti valstybė? Žinoma, jog ne „iš ažuolo ar uolos“, bet iš piliečių būdų, „ir kur jie labiau pakryps (ὥσπερ ῥέψαντα), ten nusitemps ir visa kita“²⁰. Ten, kur labiau gerbia turtus, nėra ko tikėtis pagarbos dorybei, nes ant svarstyklių padėti turtai ir dorybė svyra į priešingas puses (τοὺναντίον ῥέποντε)²¹. O perdėm į narsą linkę piliečiai (οἱ πρὸς τὴν ἀνδρείαν μᾶλλον ῥέποντες) dėl perdėto savo polinkio (διὰ ἐπιθυμίαν) tokiame gyvenime valstybę nuolat įvelia į karus²². „Įstatymuose“ Atėnietis aiškina, kad vyriškai prigimčiai labiau būdingas *potraukis* į narsą (τὸ

¹⁷ *Phaedr.* 247b.

¹⁸ „Neišvengiamai sunku“ (χαλεπὴ δὲ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχσις), nes vienas sielos žirgas yra blogas, – *ibid.* 246b.

¹⁹ *Phaedr.* 247b: βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ὃ μὴ καλῶς ἢ τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων.

²⁰ *Resp.* VIII, 544d-e.

²¹ *Resp.* VIII, 550e.

²² *Polit.* 308a.

πρὸς τὴν ἀνδρείαν **ῥέπον**), o moteriškai – į kuklumą ir santūrumą (πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλῖνον)²³.

Išmintingas valstybės vyras tarsi audėjas sieks teisingai atrinkti ir į puikų audinį suausti į priešingas puses krypstančius (ἐναντία τείνοντας ἀλλήλοις)²⁴ santūrius ir narsius piliečių sielų polinkius²⁵. Tai bus perdėtą narsos smarkumą ir kuklumo glebumą ribojantis ir abi skirtingos prigimties dorybės dalis²⁶ protingai supinantis *dieviškasis* valstybės audinio ryšys²⁷. Šis *dieviškasis ryšys* saisto amžinąją piliečių sielos dalį²⁸. Tos pačios narsos ir santūrumo darnos reikia siekti ir biologiniam gyvybės pratęsimui piliečius jungiant žmogiškais santuokos ryšiais²⁹:

²³ Leg. VII, 802e. Plg. akademinį dialogą „Apie teisingumą“ 373e: sunkius daiktus nuo lengvų skiria svėrimo menas (σταθμὸς καὶ στατική καὶ στατικὸς διακρίνει); kas svyra žemyn, sunku, kas kyla į viršų, – lengva (τὸ μὲν κάτω **ῥέπων** ἐν τοῖς ζυγοῖς βαρὺ, τὸ δὲ ἄνω κοῦφον). Apie teisingus ir neteisingus dalykus sprendžia teisėjas (λόγος τε καὶ δικαστική καὶ δικαστής ἐστιν ἡμῖν ὁ διακρίνων). O kas yra teisinga ir neteisinga?...

²⁴ Polit. 309b, 310a: ...ἀρετῆς μερῶν φύσεως ἀνομοίων καὶ ἐπὶ τὰ ἐναντία φερομένων.

²⁵ Polit. 305e – 311c.

²⁶ Polit. 306a sqq, 310a.

²⁷ Polit. 309c sqq. „Timajuje“ (24c-d) Egipto žinys pasakoja, jog, pirmąją valsybę įkurdamą ir tvarkydama, karus ir išmintį mėgstanti Atėnė (φιλοπόλεμος καὶ φιλόσοφος) pasirinko tokį kraštą, kurio klimatas (ἡ εὐκρασία τῶν ὁρῶν) būtų palankus į ją pačią panašiams žmonėms augti.

²⁸ Polit. 309c, 310a.

²⁹ Polit. 309c: ...μετὰ δὲ τὸ θεῖον τὸ ζωογενὲς αὐτῶν αὐθις ἀνθρωπίνους, ir toliau 310a. Platono tyrinėtojai paprastai mano, jog amžinąją (τὸ αἰγενὲς ὃν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος) „Politike“ 309c pavadinta nemirtingoji protingoji sielos dalis, o gyvūniškąją (τὸ ζωογενὲς) – likusios sielos galios (plg. Szlezàk Th. A. „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia“, *Phronesis* 21, 1976, p. 33). Bet Platonas čia svarsto valstybės valdymo meną suausti ir supinti *narsiusius* ir *santūriusius* piliečių sielų potraukius. Protingąją sielos galią įkūnija pats išmintingasis valstybės vadovas – kuklumo ir santūrumo dėka švelnaus ir narsumu tvirto valstybės audinio audėjas.

vienoje giminėje susikaupusi pernelyg didelė narsa virs-ta grėsmingu pasiutimu, o su narsa ilgai nemaišytas kuk-lumas laikui bėgant visiškai išsigimsta³⁰.

Po vienu sielos gaubtu esama kelių skirtingų esybių; kiekviena jų *krypsta* (ρέπει, φέπει) ir *traukia* (έλκει, τείνει) prie savo trokštamų dalykų. Tokiai sielai labai svarbu, kad jos netemptų smarkiai iš karto į visas puses arba (dar blogiau!) – į tiesai ir gėriui priešingą pusę³¹, bet kad įsi-galėjusi drausmė leistų sielos hegemonui ją vesti Dievo nurodytais keliais. Teisinga Platono siela juda teisinga *kryptimi*³², „Dievo pėdomis“. Pagrindinis piktojo sielos prado uždavinys ir yra šalinti kliūtis visa persmelkiančio (διαίοντος) teisingumo, δικαιοσύνη, kelyje. „Kratile“ Pla-tonas etimologiškai grindžia šio tarnybinio proto šuns pareigas: „delta“ atėmus, paaiškėja tikroji piktumo do-rybės, narsos (άνδρεία), paskirtis – άνρεία, „priešinga srovė“ (έναντία ροή). Aišku, jog ji priešinga tik neteisinga *kryptimi* tekančiai srovei (τή παρὰ τὸ δίκαιον ρεούση)³³.

Gali būti ir taip, kad žmonės yra stebuklingi dievų žais-lai, – „Įstatymuose“ siūlo įsivaizduoti Atėnietis. Anot jo, šis įvaizdis daug ką padėtų suprasti apie valstybės tvar-

³⁰ *Polit.* 310b – 311a.

³¹ Plg. *Resp.* VII, 519b: protingą sielos žvilgsnį žemyn kreipia prie jos nuo gimimo prikabinai švininiai kūniškųjų geismų *pasvarai*.

³² Plg. liet. „krypti“ ir „kryptis“, – kur labiau *krypstama*, ten ir judama.

³³ *Crat.* 413d – 414a. Lingvistai mano, kad žodis δίκη giminęs δέικνυμι „rodyti“, – plg. snskr. *diśati, didesti*, „rodyti“ (E. Boisacq, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*⁴, p. 170, s.v. δέικνυμι), *diśa*, „kryptis“ (E. Boisacq, *loc. cit.*; LSJ s.v. δίκη), lot. *index*, „rodyklė“, liet. *daiktas, diegti, dygti, dyglys* (plg. N. Kardelio paaiškinimus „Kratilo“ etimologijoms, Platonas, „Kratilas“, p. 258: „semantinė seka: ‘durti kurion nors vieton’ → ‘nurodyti (tikslią vietą)’ → ‘nurodyti, tiksliai apibrėžti tai, kas teisinga’), – ir kad „kryptis“ galėjo būti pirmą kartą šio žodžio reikšmė (Chantraine, I, p. 284 s.v. Plg. Boisacq, s.v. δέικνυμι, Frisk, s.v. δικεῖν: „kreipti“ → „rodyti“, „mesti“).

kymo ir piliečių auklėjimo reikalus³⁴. Ar šios gyvos mario-
netės padarytos pramogai, ar kokiame rimtame tikslui, ne-
aišku. Aišku tik tiek, kad pagrindinės žmogaus sielos aist-
ros *traukia* prie priešingų veiksmų (*σπῶσι καὶ ἀλλήλως*
ἀνθέλκουσι), ir pagal tai, į kurią pusę jos nutempia žmogų,
įprasta skirti dorybę nuo ydos. Reikėtų sekti vien švelniu,
šventu ir auksiniu proto siūlu ir jį paskelbti valstybės įsta-
tymu, o kitur traukiantiems grubiams, geležiniams ir labai
įvairiems aistrų siūlams visuomet priešintis³⁵.

Platono „teisingumo“ sąvokoje labai svarbi „teisingai,
tinkamai sudėtas ir suderintas“ reikšmė. Siela turi būti ge-
rai sudėta, teisingai subalansuota (*ισόρροπος*), kad galėtų ju-
dėti teisinga kryptimi³⁶ ir tvirtai laikytis antdangiškoje
regėjimo aukštumoje, kaip harmoningų dievų sielų veži-
mai. Δικαιοσύνη – tam tikras *teisingas* sielos pradų siekių
balansas, sudėtinės jos esybės *pusiausvyra*. V a. neoplato-
niko Hermijo vardu išlikusiuose paaishkinimuose „Faid-
rui“ šia proga pastebima, jog „lygiai į visas puses trau-
kiami“ (*ισορρόπως*) apie lengvai valdomus dievų vežimus
galėjo būti pasakyta vietoje „teisingai“³⁷.

„Teisingai sudėtas“, „subalansuotas“ žodžio δίκαιος
reikšmė be kita ko pažymėta autoritetingiausiam „Graikų

³⁴ Jis taip pat aiškesnį padarytų posakį „būti stipresniam arba silp-
nesniam už save patį“, – *Leg. I*, 645b.

³⁵ *Leg. I*, 644d – 645c. *Plg. Resp. III*, 415a – c, 416e – 417a, – apie oro,
sidabro ir geležies priemaišas trijų rūšių žmonių sielose.

³⁶ Apie gamtos kūnus Platonas sako (*Tim.* 57d – 58a), jog judėti
tegali nevienodi kūnai, o šio nevienodumo (*ἀνωμαλότης*) priežastis yra
nelygybė (*ἀνισότης*). Vienodi ir skirtingų dalių neturintys kūnai visai
nejuda. *Plg. W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung*
bis auf Aristoteles. – Zürich, 1924, p. 63 sq: apie statišką nekintamos
„Faidono“ sielos įvaizdį (*die statische Seele*) pakeitusią sielą – judėjimo
pradą (*kinetische Seelenauffassung*). Nuolat judančią sielą (*τὸ ἀεικίνητον*,
Phaedr. 245c) Platonas vaizduoja sudėtingą!

³⁷ In *Phaedr.* p. 144, 20–24 Couvreur.

kalbos žodyne“³⁸. Čia nurodomas pavyzdys iš kito Sokrato mokinio ir biografo Ksenofonto „Kiropedijos“: kariuomenę nebūtina rinkti iš savo tėvynainių – kaip, renkant žirgus, žiūrима, kad jie būtų geri, o ne būtinai savo namuose išauginti, taip ir žmonės reikia imti iš visur, jei jie pridės galios ir šlovės. Juk lėtais arkliais pakinkytas vežimas negali būti greitas nei *teisingas* (lygiai, į vieną ar kitą pusę nenukrypstamai važiuoti), jei žirgai yra *neteisingi*, – tai yra blogai parinkti, netinkami, nesuderinti arba, kaip „Faidro“ mite, traukia vežimą į skirtingas puses³⁹!

Tame pačiame „Graikų kalbos žodyno“ straipsnelyje pateikiami δίκαιος vartosenos pavyzdžiai iš V a. medicinos patriarcho Hipokrato raštų taip pat su teisingumu sieja teisingą balansą ir tinkamą padėtį: geriausiu išnirusio peties ištiesinimo būdu Hipokratas laiko tą, kuris petį ištiesina kiek įmanoma lygiau ir sklandžiau (δικαιότατα μὲν μοχλεύει...). Ir traukimas į priešingą pusę šiuo atveju teisingiausias ir saugiausias rankos kaului (...δικαιόταται δὲ ἀντιρροπαί)⁴⁰. Hipokratas mano, jog šiuo būdu tikriausiai galima ištiesinti ne vien ką tik, bet ir seniai

³⁸ LSJ s.v. δίκαιος B: *equal, even, well balanced* – ἄρμα δίκαιον, *even-going chariot* (Xen. Cyr. 2, 2).

³⁹ *Cyrop.* II, 2, 26: οὐτε γὰρ ἄρμα δήπου ταχὺ γένοιτ' ἂν βραδέων ἵππων ἐνόντων, οὐτε δίκαιον ἀδίκων συνεζευγμένων. *Ibid*: taip pat ir „namai negali būti gerai tvarkomi, jei tarnai netikę; jie net mažiau nukenčia dėl tarnų stokos nei dėl neteisingų tarnų keliamos sumaišties (ἦττον σφάλλεται ἢ ὑπὸ ἀδίκων ταπεινόμενος)“, – panašu, jog Ksenofontas tęsia tiesiai nepavažiuojančio vežimo metaforą. Kiek anksčiau (*Cyr.* II, 2, 23–24) Kiras taip pat kalbėjo apie į įvairias puses *traukiamą* kariuomenę: labai svarbu yra gerai parinkti karius; dauguma seka ten, kur juos veda, o veda gerieji prie gerų, o blogieji prie blogų dalykų; netikę žmonės paprastai greičiau suranda pasekėjų, nes žada greitai ir lengvai pasiekiamų malonumų, o dorybė nepajėgia iš karto žmogaus paskui save *patraukti* (συνεπισπᾶσθαι).

⁴⁰ *De membris VII.*

išnirusią ranką – „ko tik nepajėgs teisingas (gerai subalansuotas) kėlimas“⁴¹! Visai nenuostabu, jei medicininė teisingumo sąvoka pasirodo esanti labai panaši į sudėtinės Platono sielos teisingumą – Platonas pats noriai teisingos sielos darną lygina su kūno sveikata.

Teisingas žmogus kiek įmanoma panašus į Dievą todėl, kad jo sielos ir viso gyvenimo tvarka atitinka dievišką pasaulio darną. Neatsitiktinai galbūt pirmą kartą apie garsųjį Platono filosofijos tikslą – *tapti įmanomai panašiam į Dievą*⁴² – kalbama antrojoje teisingą sielos ir valstybės tvarką aptariančio veikalo dalyje: „Mat tas, Adeimantai, kas proto žvilgsnį iš tikro yra nukreipęs į būtį, neturi laiko žiūrėti žemyn, į žmonių reikalus, kad su žmonėmis kovodamas pritvinktų pavydo ir neapykantos, bet regėdamas tai, kas sutvarkyta⁴³ ir niekad nesikeičia, ir matydamas, kad tai nedaro ir iš kitų nepatiria neteisysbių, bet visur išsaugo darną ir tvarką (κόσμος δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα), tai mėgdžioja ir kiek įmanoma supanašėja“⁴⁴. Neįmanoma juk, – ragina sutikti Sokratas, – nesusanašėti su tuo, kuo žaviesi⁴⁵!

„Bendraudamas su tuo, kas yra darnu ir dieviška, filosofas pasidaro, kiek žmogui įmanoma, *darnus ir dieviškas* (κόσμιός τε καὶ θεῖος)“⁴⁶. Valstybės gyvenimą ir piliečių papročius tvarkyti apsiėmę, tokie žmonės pirma juos turėtų tarsi lentelę gerai nuvalyti, o paskui nubraižyti naujos valstybės pamatus. Jie žvelgtų „į tai, kas iš prigimties yra teisinga, gražu, santūru ir taip toliau, kad pagal jų

⁴¹ *Ibid.*

⁴² ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸν δυνατόν.

⁴³ τεταγμένα – „surikiuota“, „išdėstyta tam tikra tvarka“.

⁴⁴ *Resp.* VI, 500b-c.

⁴⁵ *Resp.* VI, 500c.

⁴⁶ *Ibid.* VI, 500c-d.

pavyzdį tai suteiktą žmonėms, maišydami ir derindami įvairius igūdžius, idant išeitų žmogaus pavidalas (ἄνδρῆκελον)⁴⁷; jie remsis tuo, kad jau Homeras kalbėjęs apie žmonėse esančią dievišką ir dievus primenančią savybę (θεοειδές τε καὶ θεοείκελον)⁴⁸.

Teisingo žmogaus vaizdas piešiamas pagal laimingo ir teisingo dieviškojo dangaus darnos pavyzdį. Anot „Politiko“ mito, Dievui paleidus sutvarkytą ir teisingu keliu nukreiptą pasaulį, šis pirmiausia smarkiai sutrinka ir susimaišo, bet vėliau kiek pajėgdamas prisimena Tėvo mokymą ir pats imasi tvarkytis, sekdamas Derintojo pavyzdžiu⁴⁹. Deja, juo toliau, juo labiau silpsta dieviškos tvarkos atminimas ir vis labiau ryškėja senosios sumaišties (ἀναρμοστία) ženklai⁵⁰. Susirūpinęs pasaulio išgyvenamais sunkumais ir bijodamas, kad sumaišties puolamas jis nesu-byrėtų ir nepaskęstų beribėje *nepanašumo* jūroje, pasaulio Tvarkytojas vėl imasi apleistą pasaulio vairo, „tvarko ir ištiesindamas padaro jį nemirtingą ir nesenstantį“⁵¹. Be dievų priežiūros paliktiems žmonėms⁵² belieka patiems tvarkytis pagal Dievo suderinto kosmo pavyzdį⁵³. Ir „Timajo“ kosmogonija, ir „Politiko“ kataklizmo prigimtį aiškinantis mitas rodo, kad didžiausiu pasauliui ir žmonėms pasiekiamu panašumu į visa ko Tvarkytoją čia laikoma kosmo tvarką, darną ir pusiausvyrą mėgdžiojanti tvarka ir darna. Visybės dangus – dieviškiausia iš žmo-

⁴⁷ Plg. *Crat.* 424e, kur ἄνδρῆκελον – tapytojų iš įvairių pigmentų sumaišoma žmogaus kūno spalva. Žr. LSJ, s.v. II.

⁴⁸ *Resp.* VI, 500d – 501b.

⁴⁹ *Polit.* 272d – 273b.

⁵⁰ *Polit.* 273c-d.

⁵¹ *Ibid.* 273d-e.

⁵² Mat, anot „Politiko“ mito, Tvarkytojas kartais palieka pasaulį ir stebi jį iš toli.

⁵³ *Polit.* 274d-e.

gaus akimis regimų esybių, savimi patenkintas ir savyje pasiliekančias laimingasis dievas⁵⁴. Dangišką dieviško kosmo tvarką sieloje kiek pajėgdamas mėgdžiodamas, žmogus pats tampa kiek įmanoma dieviškas.

Savaime aišku, kad ir dievams ypatingai mielas bus dievišką tvarką savyje ugdantis žmogus: „Žinoma, jog dievai niekad neapleis žmogaus, kuris stengsis tapti teisingas ir dorybės padedamas, kiek tai žmogui pasiekama, supanašėti su Dievu (εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπου ὁμοιοῦσθαι θεῷ). – Aišku, kad tokio žmogaus neapleis tas, į kurį jis yra panašus“⁵⁵. Apie tai ir paskutiniai „Valstybės“ žodžiai: „...ir mes visada laikysimės aukštybių kelio ir visais būdais sieksime teisingumo ir protingumo, kad būtume mieli ir sau patiems, ir dievams, ir čia, ir gavę teisingumo apdovanojimų, nelyginant šlovinami varžybų nugalėtojai, ir kad ir čia, ir anoje tūkstantmetėje kelionėje, apie kurią kalbėjome, būtume laimingi“⁵⁶.

Garsioje „Teaiteto“ vietoje⁵⁷ nuo žemėje neišvengiamai esančio blogio bėgti ragindamas Sokratas teigia, jog „bėgti reiškia įmanomai panašėti į Dievą. O panašėjama tampant teisingu, dievobaimingu ir protingu“⁵⁸. Sunku įtikinti žmones, jog šių dorybių verta siekti ne dėl to, kad kitiems *pasirodytum* geras ar blogas. Tokią tikros dorybės ir teisingumo prigimties nesuvokiančią nuomonę Sokratas vadina „senių plepalais“. Tikras visų dorybių pagrindas esąs tas, jog Dievas pats „niekad ir nė kiek nebūna neteisingas, bet, kiek tik įmanoma, teisingas, ir niekas nėra labiau į jį panašus, nei tas iš mūsų, kuris tampa kiek įma-

⁵⁴ Tim. 34b.

⁵⁵ Resp. X, 613a-b.

⁵⁶ Resp. X, 621c-d.

⁵⁷ Theaet. 176a.

⁵⁸ Theaet. 176b.

noma teisingesnis"⁵⁹. Tas, kas tai žino ir šito laikosi, yra galingas, išmintingas ir tikrai dorybingas žmogus. O tie, kurie nežino, juo labiau bedieviai ir nelaimingi, kuo mažiau šitaip apie save galvoja! Mat esama dviejų žmogaus gyvenimo provaizdžių: laimingas Dievo žmogaus gyvenimas ir vargas bedievio. Kuo blogiau *save pažįsta* neteisybėse paskendęs žmogus, juo labiau jis *panašėja* į „idealų“ nelaimingo bedievio provaizdį ir po mirties tikrai atsidurs ne tyroje vietoje, kur nėra blogio, bet tarp panašių neteisingų ir nelaimingų bedievių⁶⁰.

Dievo teisingumas – dorybių pagrindas ir provaizdis. Dievas visada eina *tiesiu keliu*, o jam iš paskos seka Δίκη – teisingumo deivė. Ji griežtai baudžia tuos, kurie per daug pasitikėdami savimi nukrypsta nuo Dievo tvarkos, užuot kukliai ir romiai (ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος) sekę jo įstatymų keliu. O mielas Dievui tas, kas labiausiai į jį panašus ir ištikimiausiai juo seka (ἀκόλουθος). Dievas, o ne žmogus, kaip kai kam atrodo⁶¹, mums yra svarbiausias visa ko matas. „Tad ir tas, kuris jam nori tapti mielas, būtinai turi ir pats toks, kiek įmanoma, pasidaryti. Todėl santūrus žmogus mielas Dievui, o nesantūrus – nepanašus ir nemielas. Jis taip pat ir neteisingas, ir visa kita – pagal tą pačią taisyklę“⁶².

Teisingai, gerai sudėtai ir sutvarkytai sielai geriau nei visoms kitoms sekasi sekti ir mėgdžioti Dievą ir kartu su dievais besisukant regėti virš dangaus esančias vietas (τὸν ἔξω τόπον) – pačius vertingiausius ir žemėje sunkiai teįvelgiamus dalykus: patį *teisingumą*, patį *santūrumą* ir tik-

⁵⁹ *Theaet.* 176b-c.

⁶⁰ *Theaet.* 176c – 177a.

⁶¹ Kaip teigė garsus sofistas Protagoras, fr. 1 DK (= Platonas, *Theaet.* 151e, 152a, 161c, Sekstas Empirikas, *Adv. math.* VII, 60).

⁶² *Leges* IV, 715e – 716d.

raji žinojimą, – aiškinama „Faidre“⁶³. Juk, – kaip „Valstybėje“ prisipažįsta Sokratas, – ir tikrai teisingos valstybės, ir tikro teisingumo esama tik danguje⁶⁴. Visos sielos siekia pamatyti *tiesos lygumą*, nes čia – geriausia protingojo sielos hegemono ganykla⁶⁵. Vidinės tvarkos ir darnos pradą pasotinusi ir sustiprinusi teisinga siela susilauks geresnio likimo būsimajame savo gyvenime, neteisinga – prastesnio⁶⁶. Daugiausia anapus dangaus esančios tiesos, santūrumo ir teisingumo regėjusi siela išikūnys būsimąjo išminties, grožio ir harmonijos gerbėjo sėkloje – φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινοῦ καὶ ἑρωτικοῦ⁶⁷.

Pomirtinis teisingų ir neteisingų sielų likimas svarbus, „paskutinis“ argumentas teisingumo ir santūrumo verte abejojantiems įtikinti, nes ir pomirtinio teismo nuosprendis priklauso nuo sielos teisingumo ir santūrumo – šiame gyvenime sielos pasiektos vidinės tvarkos ir darnos. Paskutinėje „Valstybės“ knygoje Sokratas vaizduoja teisingai gyvenusių žmonių triumfą. Jau šio gyvenimo „distancijos“ pabaigoje neteisingieji nebepajėgia bėgti ir ne-

⁶³ *Phaedr.* 247d. Plg. Parmenido poemą „Apie prigimtį“, fr. 1, 1–5, 11 sqq, 22 sqq DK: *nemirtingųjų važnyčiotųjų valdomas vežimas įstatymo ir teisybės* (θέμις τε δίκη τε) keliu atveža poetą už Dienos ir Nakties kelių slenkščio, kur Dievybė (Dielso manymu – ta pati Teisybė) atskleidžia jam Tiesą ir mirtingųjų nuomones.

⁶⁴ *Resp.* IX, 592a. Plg. *Resp.* V, 472b–d: aptartieji teisingumas ir neteisingumas – tikrai esančių teisingų ir neteisingų žmonių ir valstybių pavyzdžiai (turbūt ir *provaizdžiai*, παραδείγματα). Plg. *Phaedr.* 250b: „o teisingumo, santūrumo ir kitų sielai vertingų dalykų čia (žemėje) esančiose panašybėse nėra nė atšvaito, ir tik nedaugelis netobulais savo įrankiais vargais negalais per atvaizdus teįstengia regėti vaizduojamo dalyko rūši“. Ir *Phaedr.* 65d: aišku, jog yra teisingumas, gėris ir grožis savaime, bet ar teko juos nors kartą savo akimis regėti?

⁶⁵ *Phaedr.* 248b.

⁶⁶ *Phaedr.* 248e: ...ὅς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ ἀμεινονος μοίρας μεταλαμβάνειν, ὅς δ' ἂν ἀδίκως χείρονος.

⁶⁷ *Phaedr.* 248c–d.

laimėję vainikų pasitraukia nusimine. O teisingieji galų gale užsitarnauja visų pagarbą ir visas išsivaizduojamas šio gyvenimo gėrybes⁶⁸. Bet visa tai menkniekis, palyginus su po mirties teisingam ir neteisingam žmogui ruošiamu atpildu⁶⁹. Sokratas pasakoja mūšyje užmušto, bet dvyliktą dieną ant laužo atsigavusio narsaus vyro Ero regėtą pomirtinio sielų teismo vyksmą. Eras tam ir buvo iš gyvenimo laikinai paimtas, kad išpėtų žmones apie neišvengiamus jų poelgių padarinius. Jis matė, kad teisingas sielas teisėjai atrenka ir siunčia aukštyn į dangų, o neteisingąsias kamuoja žemės gelmėse⁷⁰, kaip neteisingos sielos persikūnija į laukinius žvėris, teisingos – į taikiuosius (ἡμερα)⁷¹ ir kad harmoniją juntantys gyvūnai (μουσικὰ ζῷα) pasirenka žmogaus gyvenimą⁷². „Timajuje“ Amatininkas pažada, kad *protu sielos aistras suvaldžiusi ir teisingai savo gyvenimą nugyvenusi* siela sugrįš toliau laimingai gyventi jai skirtos žvaigždės buveinėje. O nepajėgusi to padaryti siela persikūnys į moterį, o jei ir toliau gadins savo prigimtį, tai paskui gaus vilkėti atitinkamo būdo žvėries kūną⁷³.

Ne taip svarbu sielą nuo kūno atskirti, kaip ją, gyvenančią kartu su kūnu čia, gerai ir apgalvotai suderinti: antraip ji ir be kūno nebus nei graži, nei dieviška ir neįstengs teisingai pasirinkti, nes ir būsimajam gyvenimui teverta rinktis sielai dar teisingesne pasidaryti leisiantį gyvenimą. Prasčiausiu gyvenimu reikia laikyti tą, kuris sielą padarys labiau neteisingą. O visa kita neturi jokios

⁶⁸ *Resp.* X, 613b.

⁶⁹ *Resp.* X, 614a.

⁷⁰ *Ibid.* X, 614c.

⁷¹ *Ibid.* X, 620d.

⁷² *Ibid.* X, 620a.

⁷³ *Tim.* 42a-d.

reikšmės, mat teisingumas ir „žmogui gyvenant, ir jam numirus yra geriausias pasirinkimas“⁷⁴, ir tik šiam pasirinkimui padedančius dalykus teverta tyrinėti⁷⁵! Gerai sutvarkytoje valstybėje iš įpročio dorai gyvenusi, bet filosofiskai teisingumo ir santūrumo esmės nesuvokusi siela⁷⁶, rinkdamasi naują gyvenimą, nesunkiai suklusta⁷⁷.



Vienas Dievas, teigiama „Timajuje“, tegalėtų paliudyti, ar tai, kas čia buvo pasakyta apie sielos sąrangą yra tikra tiesa⁷⁸. Bet koku atveju būtent „Timajo“, šios Platono laikų mokslų apie žmogų ir Visatą enciklopedijos, teorijos labiausiai išiminė daugelio kartų filosofams. Būtent iš šių teiginių susidarė populiariausia Platono mokymo apie sielą santrauka. „Valstybės“ skaitytojai turėjo įsiti-

⁷⁴ *Resp.* X, 618e: ...τὰ δὲ ἅλλα πάντα χαίρειν ἔασει· ἐωράκαμεν γὰρ ὅτι ζῶντι τε καὶ τελευτήσαντι αὕτη κρατίστη αἵρεσις.

⁷⁵ *Ibid.* X, 618b-e. Porfirijus taip aiškina pas burtininkę Kirkę atsidūrusių Odisėjo ir jo bičiulių istoriją (apud Stob., I, 49, 60, in *Od.* X, 187 sqq): geidžiantįjį ir piktajį pradus labiau už protą puoselėjanti siela nusipelno gyvulio gyvenimo. Naujo gyvenimo pasirinkimo akimirka sielai esanti labai atsakinga; ją tikriausiai ir vaizduoja Hado sankryža (τῶν ἐν Ἀΐδου τρίοδος), mat sielai tenka rinktis tarp trijų sielos dalių potraukių, kelių ir atitinkamų gyvenimų. Todėl itin svarbu yra prieš mirtį nuvalyti nuo sielos blogus geismus ir pyktį, idant, Hermiui *logui* globojant, jai visai nereikėtų gerti svaiginančio naujo įsikūnijimo gėrimo (κυκεῶν), o išgėrusiai tektų žmogaus gyvenimas.

⁷⁶ ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας, – *Resp.* X, 619c.

⁷⁷ Žemės gėlmėse prisikentėjusios ir kitų vargus mačiusios sielos renkasi apdairiai ir neskubėdamos, – *Resp.* X, 619b-d. Plg. *Phaed.* 82a-c: iš įpročio, be filosofinio proto įsitikinimo visuomenines teisingumo ir santūrumo dorybes ugdžiusios sielos persikūnys į bites, vapsvas, skruzdėles ar kokius kitus taikius ir visuomeninį gyvenimą gyvenančius gyvūnus, galbūt ir į saikingus, „normalius“, „vidutinius“ (μετρίους) žmones, bet niekad nepateks į dievų giminę.

⁷⁸ *Tim.* 72d.

kinti, jog siela susideda iš trijų dalių ir kad šias dalis gražiai suderinęs žmogus mielas dievams ir laimingas šiame ir tolimesniame savo gyvenime. Vis dėlto jau „Valstybės“ pabaigoje⁷⁹ pasirodo, kad Sokratas nėra tikras, kad su kūnu nesusidėjusi siela pati savaime taip pat yra sudėtinga ir prieštaringa. Reikėtų, – sako jis, – žiūrėti į sielos meilę išminčiai (φιλοσοφία) ir giminystę amžiniams dieviškiems dalykams, kai ji nusipurto šiame žemiškame gyvenime prie jos tarsi prie jūrų Glauko priaugusias kriaukles, maurus ir žvyrą, ir tik tada spręsti, ar ji esanti paprasta, ar sudėtinga (εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής), ar dar kokia kitokia⁸⁰. „Nelengva amžinai būti tam, kas susideda iš kelių dalių, ir dar ne pačiu geriausiu būdu, kaip dabar mums pasirodė siela“⁸¹. O jei geriausiu, tai yra teisingu, tai įmanoma⁸²? Galų gale ir valstybe tegalima laikyti vien gerai – teisingai – sutvarkytą valstybę⁸³. Sunkiai pasiekiamai tobulai santvarkai ir skirtas visas ilgas „Valstybės“ pokalbis. Bet kokiu atveju aišku, kad Platonui „Valstybėje“ rūpi visuomeninės moralės pagrindai, o ne amžinos tyros, be kūno ir valstybės esančios sielos prigimtis. Kita vertus, pomirtinis įvairius įsikūnijimus išgyvenančios, tad tikrai ilgiau už vieną žemišką žmogaus gyvenimą esančios sielos likimas yra lemiamas argumentas šiai moralei pagrįsti. O „Faidre“ sudėtine pavaizduota ir nė karto dar neįsikūnijusi siela.

„Timajuje“ aiškinama, jog siela turinti mirtingąjį ir ne-

⁷⁹ Resp. X, 611b – 612a.

⁸⁰ Resp. X, 612a: καὶ τότ' ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθὴ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως.

⁸¹ Ibid. X, 611b: οὐ ῥάδιον ... αἰδιδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὥς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχὴ.

⁸² Šią nuomonę gana įtaigiai gina P. Frutiger (*Les mythes de Platon*, p. 90–96).

⁸³ Resp. IV, 422d – 423a.

mirtingąjį pradus⁸⁴. Nemirtingąjį, dieviškuoju vadinamą ir vadovauti skirtą pradą žmonėms įdėjo pats Amatininkas, o visa kita paliko tvarkyti jo pagimdytiems, tad lygia-verčio nemirtingumo nebeturintiems dievams, ragindamas mėgdžioti savo paties kūrimo galią⁸⁵. Kad nesuterštų dieviškojo sielos prado, jo buveinę, galvą, Amatininko padėjėjai kaklu, nelyginant koku sėsiauriu ir riba, atskyrė nuo likusios, mirtingosios, sielos dalies. O toliausiai nuo galvos jie įkurdino ėdrujų sielos žvėrį – valgio, gėrimų ir kitų kūnui reikalingų dalykų geidžiantį padarą, ir pilve jam įrengė didžiules ėdžias. Kiekviena sielos dalis gavo deramą vietą (τάξις)⁸⁶, ne vien skirtingą dalį (amžinybė – protui, kitoms – laikinas gyvenimas juntamame pasaulyje), bet ir skirtingas kūno vietas: galva protui, krūtinė piktumui, pilvas geismams⁸⁷.

Nors sieloje ir yra trys pagrindinės dalys, aišku, jog žymesnio skirtumo esama ten, kur amžina susiduria su mariais dalykais. Protingos ir neprotingos dalies skirtumas daugeliui filosofų ir įvairių laikų Platono komentatorių atrodė toks svarbus ir lemiamas, kad jie tekalba apie dvi – gyvulišką ir nykstančią bei protingą, dievišką ir amžiną Platono teorijos sielos dalis. Jau Aristotelis dažniausiai taip perteikia savo mokytojo teoriją⁸⁸. Ir pagonių filosofų nuomones apie sielos esybę apžvelgiantis II a. krikščionių apologetas Tertulijonas teigia, jog Platonas sielą skaidė į dvi dalis⁸⁹. Tačiau pačiam Platonui ir „Ti-

⁸⁴ Tim. 69c: ἀρχὴ ψυχῆς ἀθάνατος ... ἄλλο τε εἶδος ψυχῆς τὸ θνητόν.

⁸⁵ Tim. 41b-d.

⁸⁶ Plg. Tim. 71a.

⁸⁷ Ibid. 69d – 71a.

⁸⁸ MM 1182 a 23. Plg. Protr. fr. 10 c Ross, EN I, 1102 a 26–28.

⁸⁹ De anima 14: dividitur autem (sc. anima) in partes, nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone ir t. t.

majuje“, ir kitame iki pat gyvenimo pabaigos rašytame veikale „Įstatymai“ teberūpi ne vien dieviško ir geriausiojo sielos prado grynumas, bet ir besiskiriančių sielos pradų siekių darna, be kurios niekam nepavyktų mėgdžioti teisingų dieviško dangaus apsisukimų.

Žmogus supanašėja su tuo, ko siekia⁹⁰: ieškodamas marių daiktų, geismų ir garbėtroškos dalykų, jis tampa, kiek įmanoma, mirtingas; siekdamas žinojimo ir tiesos, kiek žmogaus prigimčiai duota, nemirtingas⁹¹. Mąstymą, dangiškąją savo šaknį⁹² ir dieviškąją savo sugyventinį (τὸν δαίμονα σύνοικον), puoselėjantis ir gražiai prižiūrintis žmogus yra laimingas (εὐδαίμων) ir, kiek įmanoma, nemirtingas⁹³. Tačiau ir mąstymą liaupsindamas, „Timajo“ autorius vis dėlto nepamiršta kitų trilypės sielos rūšių: jis juk ką tik paaiškino, kad nė vienos jų nereikia lavinti per daug ir nepriklausomai nuo visų kitų⁹⁴. Ir dabar priduria: „O puoselėjimo esama vieno vienintelio – kiekvienam⁹⁵ skirti tinkamą maistą ir judesius“⁹⁶. Ar reikia dar priminti, kad „Valstybėje“ tai ir vadinama tikruoju teisingumu? Net geriausiojo ir dieviškiausiojo savo prado ir potraukio⁹⁷ žmogus negali ugdyti nesirūpindamas tuo pačiu tinkamu kitų dalių auklėjimu.

Kol visos sielos dalys kartu keliauja žemiškuoju savo

⁹⁰ Plg. *Resp.* VI, 500c: neimanoma nesupanašėti su tuo, kuo žaviesi; dangaus darną stebėdamas, žmogus pasidaro teisingas.

⁹¹ *Tim.* 90b-c.

⁹² Žmogus – vienintelis iš dangaus augantis „augalas“ (φυτόν) žemėje. Iš dangaus, iš ten, iš kur pirmą kartą gimsta siela, Dievas nuleido mūsų galvą, mūsų šaknį ir ištiesė visą kūną, – *Tim.* 90a-b.

⁹³ *Tim.* 90b-c.

⁹⁴ Plg. *Tim.* 89e – 90a.

⁹⁵ ἐκάστω. A. Rivaud verčia – à chaque partie.

⁹⁶ *Tim.* 90c. Plg. 90a: φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμετέρους.

⁹⁷ Plg. *Tim.* 88a-b.

vežimu⁹⁸, jų santykiai žmogui yra gyvybiškai svarbūs ir turi būti gražiai ir teisingai sutvarkyti. Mąstymo niekas negali turėti be sielos. Todėl Dievas jį įdėjo sielon, o sielą įkurdino kūne ir gražiausiame savo kūrinyje Visybėje⁹⁹, ir paskirame žmoguje. Visas žmogaus organizmas sumanytas ir sudėtas taip, kad jame kiekvienas ir visi kartu (!) galėtų sklandžiai veikti ir savo vaidmenį atliktų ir mirtinieji sielos pradai, ir greta mirtingųjų savo pakeleivių įkurdintas dieviškasis jų vadovas. Karingojo piktumo sargybos postas įrengtas netoli galvos, prie širdies, idant, protui pranešus, jog kažkas iš išorės arba koks vidinis geismas elgiasi *neteisingai* (ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις), piktumo užvirintas kraujas iš širdies po visas jautrias kūno dalis ir visiems vidiniams tvarkos priešams paskleistų tramdančius ir grasinančius proto įsakymus¹⁰⁰. Kita vertus, žinodami, jog, piktumui veikiant, širdį apims ugnis, ir norėdami padėti jai atvėsti ir atsipūsti, Amatininko padėjėjai aplinkui įtaisė minkštus širdies karštį sugeriančius plaučius¹⁰¹. O kad proto ugdymas pasiektų ir jam iš

⁹⁸ Mirtingajam kūnui skirta būti nemirtingojo sielos prado ir šalia jo apgyvendintos mirtingosios sielos dalies vežimu (ὄχημα), – *Tim.* 69c. Plg. *ibid.* 44e: kūnas – galvos, švenčiausios mūsų dalies buveinės, „vežimas“.

⁹⁹ *Tim.* 30b.

¹⁰⁰ *Ibid.* 70a-b. Plg. širdyje (rus. *сердце*) įkurdintam piktumui apibūdinti tinkantį rusišką žodį *сепдумый* „piktas“ ir liet. *širsti*. Galbūt jis yra ir *nuoširdus*, ir *širdingas*?

¹⁰¹ *Ibid.* 70c-d. Aprašydamas suderintus proto ir piktumo veiksmus, Platonas juos vadina θυμός ir λόγος – įprastais ir „Valstybėje“ smulkiai aptartais šių pradų pavadinimais. Tai Platono psichologijos terminai *technici*, gerai žinomi šios teorijos „personažų“ vardai. Todėl neverta, kaip nesenai išleistame N. Kardelio „Timajo“ vertime, Platono visais atvejais minimo θυμός versti tai *pyktis*, tai *itūžis*, tai (tame pačiame sakinyje) *narsas*, trukdant pastebėti, jog kalbama vis apie tą pačią *piktąją* (arba kaip nors kitaip, tik nuosekliai pavadintą) sielos dalį. „Timajo“ požiūrį glaustai išdėsto Romos imperijos poetas Klaudianas (anot jo, žmogų kūrė ne Amatininkas ir ne Amatininko padėjėjai, o Prometėjas) – IV

prigimties kurčią geismingąjį sielos žvėrį, šalia jo įtaisytos kepenys: glotnus kepenų paviršius tarytum veidrodis atspindi proto nurodymus ir tai kartumu, tai saldumu gąsdina arba guodžia geidžiantįjį pradą¹⁰².

Mariųjų sielos dalių vaidmuo bet koku atveju nėra visai menkas: jei kada nors siela, tikrų tikriausioji siela, jų ir nusikratys, iki tol jos dar ilgai keliaus visos kartu, nes ši nemirtingoji siela dar daug amžių¹⁰³ kelsis iš vieno kūno į kitą, ir čia jai ne tik visuomet prireiks mirtingųjų savo „pakeleivių“, bet nuo to, kaip ji su jais mokės tvarkytis, priklausys, kaip ilgai ir kokiam – tirono, filosofo, gulbės, liūto ar kokio nors naminio gyvūno – „vežime“ jos per šiuos amžius keliaus¹⁰⁴. Žmogus tol kentės dėl savo blogio, kol darniam protingojo prado („to paties“, τὰὐτόν, sielos rato) judėjimui nepajungs visos „iš ugnies, vandens, oro ir žemės vėliau prie jo priaugusios netvarkingos ir neprotingos minios“¹⁰⁵.

„Faidone“ Sokratas aiškina, jog nepasotinami kūno geismai, potraukiai ir įvairios baimes (ἐρωτες, ἐπιθυμίας, φόβοι) visą gyvenimą neduoda sielai ramybės ir neleidžia regėti tikrojo teisingumo, gėrio ir grožio¹⁰⁶. „Valstybėje“

¹⁰² Tim. 71a sqq.

¹⁰³ Anot Phaedr. 248e – 249a, geriausiu atveju tris tūkstančių metų.

¹⁰⁴ Plg. Tim. 41c-d.

¹⁰⁵ Tim. 42c-d

¹⁰⁶ Phaed. 65c – 67b.

cons. Honorii 228–254. Piktąją sielos dalį aprašančios eilutės (241–247) galbūt neatsitiktinai primena verdancio (ir išpučiančio) θυμός „vardą“:

*iram sanguinei regio sub pectore cordis
protegit imbutam flammis avidamque nocendi
praecepitamque sui. Rabie succensa tumescit,
contrahitur tepefacta metu...
invenit pulmonis opem madidumque furenti
prebuit, ut tumidae ruerunt in mollia fibrae.*

paaiškėja, kad valgių, garbės, pinigų ir panašių menkų gėrybių trokšta pati siela. „Faidre“¹⁰⁷ ir toje pačioje „Valstybėje“¹⁰⁸ vis dar kalbama apie žmogaus žvilgsnį žemyn nuo regėjimo aukštybių traukiančius nykstančių malonumų siekiančius potraukius. Tačiau šįkart tai jau protingojo sielos valdovo žvilgsnis, o žemyn jį traukia ne pats kūnas, o prie dieviškos sielos dalies dėl jos gimimo kūne lyg švininiai svoriai prikibę šlovės ir malonumų trokštančios sielos pradai¹⁰⁹. Į sielą „persikėlę“ „Faidone“ kūnui priskiriami potraukiai galų gale vis tiek tikriausiai turės pasitenkinti mirtingojo kūno likimu. Tačiau geriausias būdas darniai kelis tūkstančius metų keliauti, pakilti ir tvirtai laikytis tiesos aukštumoje – tinkamai visus šiuos pradus išauklėti, kiekvienam teikiant deramą priežiūrą ir maistą¹¹⁰.

Aristokrato Platono *teisingumas* niekad nereiškė *demokratinės* visų sielos dalių *lygybės* – tikrai ir *teisingai* pusiausvyrai reikia, kad geriausia dalis svertų daugiau nei menkesnės prigimties dauguma. Niekados nereiškia pamiršti, kokia didelė ir tarp dievų, ir tarp žmonių yra *geometrinės lygybės* galia, – „Gorgijuje“ moko Sokratas savo pašnekovą¹¹¹. „Įstatymuose“ Atėnietis paaiškina, kuo ypatinga ši lygybės rūšis: esama dviejų rūšių lygybės, jos vienodai vadinasi, bet iš tikrųjų esančios kone priešingos. Vieną pajėgia gerbti bet kokia valstybė – ši lygybė visiems atmatuoja, atsveria ir atskaičiuoja po lygiai. Be to, dar ir burtais, tad atsitiktinai. Kitos rūšies lygybę nelengva įžiūrėti. Ji yra Dzeuso sprendimas (Διὸς κρίσις)¹¹², ir „žmonėms

¹⁰⁷ *Phaedr.* 247c – 248c.

¹⁰⁸ *Resp.* IX, 518d – 519b.

¹⁰⁹ *Resp.* IX, 519a: τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολὺβδίδας.

¹¹⁰ *Phaedr.* 247a-b, *Tim.* 89e – 90c.

¹¹¹ *Gorg.* 507c – 508a.

¹¹² Anot vienos iš δίκῃ „teisingumo“ sąvokos istorijos tyrinėtojų

jos tenka mažai, bet kiek tenka – valstybėms arba net ir paskiriems žmonėms – nuo jos pareina tik gėrybės¹¹³. Ši lygybė kiekvienam skiria tai, kas jam priklauso pagal prigimtį ir dorybę: geresniems – daugiau, menkesniems – mažiau¹¹⁴. Tad tikriausiai neklysta scholiastas, aiškinantis, kad čia šlovinama *geometrinė lygybė* reiškia *teisingumą*¹¹⁵.

Galų gale ir *pusiausvyra* ne visada ir nebūtinai turi būti lygi: „Įstatymuose“ Atėnietis sako, kad mes renkamės tokią malonumą ir nemalonumą pusiausvyrą turintį gyvenimą (ισόποπος βίος), kur malonių dalykų bus daugiau, o nemalonių – mažiau. Tikro išminties gerbėjo geismai (ἐπιθυμίας), – „Valstybėje“ aiškina Sokratas, – sielą stipriai traukia prie tiesos ir visą jos troškimą „srovę“ kreipia siešlos, o ne kūno malonumą link¹¹⁶. Sielos dalys lygios tiek, kiek kiekvienai jų yra skirta vykdyti savo pareigas bendrai sielos valstybės naudai. Už visos sielos tvarką atsakingas protingasis pradas vargsta ne mažiau nei geriausią

¹¹³ Leg. VI, 757b.

¹¹⁴ Ibid. VI, 757b-c.

¹¹⁵ Ad Gorg. 508a, p. 167 Green.

¹¹⁶ Resp. VI, 485d: ὅτω γε εἰς ἓν τι αἱ ἐπιθυμῖαι σφόδρα ῥέπουσιν, ἴσμεν πού ὅτι εἰς τὰλλα τοῦτω ἀστενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκέϊσε ἀπὸ ὡχετευμένον.

hipotezės, ši sąvoka atsiradusi Dievui perleisto teismo (plg. germanų *Ordal*) metu, kai tam tikras *daiktas* (δίκη) buvo metamas (plg. δικάειν) į taikinį teisybei nustatyti. Tokiu būdu Dievas turėjęs apreikšti tiesą ir teisingą sprendimą. Todėl seniausi autoriai taip dažnai kalba apie „kreivą“ ar „tiesią“ (priklausomai nuo to, tiesiai ar kreivai metamas daiktas) teisybę ir ragina spręsti „į vidurį“ (ἐς μέσον δικάζειν), tai yra „taikyti į taikinio vidurį“. – Žr. V. Ehrenberg, *Rechtsidee im frühen Griechentum...* – Leipzig, 1921, p. 70–81. Ar ir visos kalbos, kur, kaip kad lietuvių kalboje, „tiesa“ ir „teisybė“ siejamos su „tiesumu“ (plg. dar pranc. *droit* iš lot. *directus*), liudija apie tokį patį pirmąjį teismo vyksmą? O kaip paaiškinti dar labiau paplitusį „teisybės“, „tiesos“ ir „dešinės“ krypties (plg. tą patį pranc. *droit*, vok. *Recht*, angl. *right*, slav. *pravo*) ryšį?

auksinę prigimtį turintys ir sarginių šunų darbą dirbantys valstybės valdovai¹¹⁷. Adeimantui susirūpinus, kad sunkiomis pareigomis apkrauti sargybiniai nebūsiantys laimingi, Sokratas paaiškina, kad vieno kurio nors luomo laimė visai nėra valstybės tikslas: kur kas svarbiau žiūrėti, „ar kiekvienam skirdami tai, kas jam priklauso, mes kuriame gražią visumą“¹¹⁸.

Nieko nuostabaus, jei protingoji dalis visumos grožiui ir laimei turi nepalyginamai didesnės reikšmės: būtent protas stebi ir mėgdžioja giminingos dieviškos esybės *dermē*¹¹⁹ ir *žino*, kaip pasiekti laimę ir malonumą¹²⁰. Žinojimas apskritai yra protingojo prado savybė ir dorybė. Piktasis tepajėgia spėti ir manyti, jis susidaro nuomonės (δόξα)¹²¹, o iš geismingojo nė nuomonės nėra ko tikėtis. A. Graesser¹²² aiškina, kad trys sielos dalys atitinka tris eleatiškai sutapatintas būties ir pažinimo pakopas¹²³: gryna būtis (εἰλικρινὼς ὄν) ir atitinkamas pažinimas (γνώσις, ἐπιστήμη) – protingojo prado (φιλόσοφον) objektas ir galia, nebūtis (τὸ μὴ ὄν) ir ἀγνοσία – geismingojo, o tarp tikros būties ir nieko esanti sritis ir atitinkamas mišrus žinojimas (*nuomonē*, δόξα) priklauso piktajam pradui¹²⁴. Trims

¹¹⁷ *Resp.* I, 343b sqq, 375e, III, 404a, 416a.

¹¹⁸ *Resp.* IV, 419a – 420e. Vėliau Sokratui tenka dar kartą tai priminti savo pašnekovui: tikrąją būtį regėję žmonės turės sugrįžti į tamsią savo bendrapiliečių olą ir visų naudai tvarkyti bendrus reikalus, mat įstatymui rūpi ne vieno kurio nors luomo, bet visos valstybės gerovė, – *Resp.* VIII, 519d – 520a.

¹¹⁹ *Phaedr.* 247c, *Resp.* VI, 500b-d, *Tim.* 90c-d.

¹²⁰ *Resp.* IX, 583a.

¹²¹ *Plg. Phaedr.* 253d, *Soph.* 228b.

¹²² *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre.* – München, 1969, p. 21–26.

¹²³ Pagrindinis Platono tekstas šiam teiginiui paremti – *Resp.* V, 476e – 480a.

¹²⁴ Ne veltui protingasis pradas vadinamas dar φιλόσοφον, o piktasis

būties pavidalams reikia trijų pažįstančiųjų pradų¹²⁵.

Tik besilaikydamos savo vietos ir sekdamos tikrąją bū-
tį pažįstančia protingąja dalimi, ir neprotingosios sielos
dalys galės patirti joms pasiekiamą tikrąjį malonumą¹²⁶.
Jos tada geriausiai padeda sielai tobulėti ir dievėti, kai per
daug stipriai netraukia protingojo prado prie savo gei-
džiamų, už tiesą ir žinojimą kur kas menkesnių dalykų ir
netrukdo jam visos sielos vesti dieviškais išminties ir do-
rybės keliais. Neatsitiktinai būtent naktį žemesnius savo
sielos pradus nuraminti ir užmigdyti, o protingąjį paža-
dinti pajėgęs žmogus „labiausiai prisiliečia prie tiesos ir
mažiausiai sapnuoja neleistinių (παράνομοι) reginių“¹²⁷.
Kita vertus, Platonas ne kartą primena, jog geriausias
sielos pradas esti mažiausias, o daugiausia vietos sieloje
(ir kūne) užima geismingoji sielos „hidra“¹²⁸. Tad ir sielos
pusiausvyrai, ir jos dalių potraukių harmonijai pasiekti
būtina vieną jų puoselėti ir stiprinti, o kitą gerokai sulie-
sinti. Nekalbant jau apie tai, kad vienas jų yra nepalygi-
namai geresnis ir vertingesnis už kitą.

Galų gale, kaip paaiškėja „Timajuje“, ir geriausia bei į
Dievą panašiausia Visybės siela sukurta iš skirtingų pra-
dų: nedalaus *to paties* ir dalaus *kito* esybės paėmęs, Amati-
ninkas iš jų sumaišė tarpinę (ἐν μέσῳ) trečiąją esybės rūšį,
o paskui iš šių trijų dalių tam tikru teisingu santykiu pa-

¹²⁵ *Erkenntnisinstanz*, – Graeser, *op. cit.* p. 22.

¹²⁶ *Resp.* IX, 586d – 587a, *sqq.*: ... ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς (sc. ἡδονάς) λαβεῖν...

¹²⁷ *Resp.* IX, 571d – 572b

¹²⁸ *Resp.* IV, 442a: ὁ δὲ πλείστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρη-
μάτων φύσει ἀπληστότατον. *Ibid.* IV, 442 c: σοφὸν δὲ γε τῷ μικρῷ μέρει.
IX, 588d 4–5, *et aliud*.

φιλόδοξον, kaip ir tikro žinojimo siekiantys (φιλόσοφοι) arba vien nuo-
monę susidaryti tepajėgiantys (φιλόδοξοι) žmonės, – plg. *Resp.* V, 480a.

darė sielą¹²⁹. Ši siela tebesisuka dviem ratais: vienas yra nekintantis, *į dešinę*, iš rytų per vakarus vėl į rytus einantis *to paties* ratas, kitas – į septynias sritis suskirstytas, iš vakarų kairėn judantis *kito* ratas¹³⁰. Sklandžiai besisukantis *to paties* ratas pažįsta nekintamas mąstomąsias esybes, o dalomą juntamybę liečiantis *kito* ratas skelbia pagrįstas nuomones¹³¹. Nekintamam savo amžinumui pavaizduoti Dievas sukūrė ir septyniose *kito* rato srityse įkurdino septynis dangaus šviesulius¹³²: planetų apsisukimais matuojamas laikas – judantis mąstomo provaizdžio amžinybės paveikslas ir panašumas¹³³. Bet labiausiai į idealų mąstomą pavyzdį panašios ir dieviškos yra iš ugnies sukurtos ir *to paties* sielos rate įkurdintos aplink tą patį ir visada vienodai besisukančios nejudriosios žvaigždės¹³⁴.

„Timajuje“ sukurtiems ir įvairiose Visybės sielos srityse įkurdintiems Dievo kūriniais teikiama apibūdinimai galbūt gali kiek paaiškinti ir keblų sielos dalių ir nemirtingumo klausimą. Anot „Timajo“, joks Dievo kūrinys,

¹²⁹ *Tim.* 36c-b.

¹³⁰ *Ibid.* 36b-d. Orbitas sukūręs Amatininkas vėliau jomis paleido žvaigždes ir planetas, – 37c – 39e. Dešinė ir rytai – geroji pasaulio kryptis; plg. *Resp.* X, 614 c sqq: teisingąsias sielas pomirtinio teismo vykdytojai siunčia *į dešinę* ir *į viršų*, neteisingas – *į kairę* ir *žemyn*.

¹³¹ *Tim.* 37a-c.

¹³² Septyni Platono laikais žinomi šviesuliai – Mėnulis, Saulė, Venera, Merkurijus, Marsas, Jupiteris, Saturnas. Apie juos daug kalbama astronominiame „Įstatymų“ priede „Epinomis“.

¹³³ *Tim.* 37c – 39e.

¹³⁴ *Ibid.* 39e – 40b: ...ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία καὶ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταῦτῳ στρεφόμενα αἰεὶ μένει. Kitaip nei vadinamosios planetos, judančios kiekviena savo keliu, įvairiu greičiu ir kryptimi (ἐπὶ κλην ἔχοντα πλανητά, – šis pavadinimas Platonui nepatinka, nes ir „planetos“ neklaidžioja, πλανοῦσι, kaip verčia galvoti šis jų vardas, bet juda teisingai, tik kita judėjimo rūšimi, – *Leg.* X, 821b sqq), visą dangų puošiančios nejudriosios žvaigždės tarsi prikaltos juda kartu su *ekliptika*.

qua kūrinys, negali būti visiškai amžinas (αἰώνιος). Todėl didesnę panašumą į pavyzdį pasiekti trokštantis Dievas kuria *kito* ratu besisukančias planetas ir laiką¹³⁵. Kita vertus, vėliau už planetas sukurtos ugninės dievybės, nejudriosios žvaigždės, esančios tokios tobulos ir artimos nesukurtajam kuriamo pasaulio pavyzdžiui, kad autorius jas be išlygų tuoj pat pavadina nenykstančiomis (ἀίδια)¹³⁶. Pagaliau visoms savo sukurtoms dievybėms Amatininkas žada susieti jas nenutrūkstančiais savo valios saitais – mat negerai norėti išardyti tai, kas gražiai sudėta (καλῶς ἁρμοσθέν)¹³⁷! Tikro *amžinumo* neturi joks Amatininko kūrinys, bet *nemirtingumo* tikimybė ir dieviškasis panašumas auga kartu su darnios kūrinio sudėties tobulumu.

Pagal Platono sumanymą, „Timajas“ turėtų pateikti kosminę „Valstybę“ Sokrato aprašyto žmogaus priešistorę. Čia aiškiai ir nedviprasmiškai teigiama, kad tikras filosofas gali ir turi supanašėti su teisingais gyvo ir protingo dieviškojo dangaus apsisukimais: „dieviškam mūsų pradui giminingi judesiai – tai Visybės mintys ir apsisukimai (αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί); kiekvienas mūsų privalo jais sekti, idant, suvokęs Visybės darnas ir apsisukimus, ištaisyty savo galvoje vykstančius apskriejimus (περιόδους), sutrikusius gimus [kūne], ir pagal pirmąją savo prigimtį taptų panašus į tai, apie ką mąsto, o supanašėjęs pasiektų geriausiojo dievų žmonėms suteikto gyvenimo užbaigtį (τέλος) – ir dabarčiai, ir būsimajam laikui“¹³⁸.

Iš visų juslių labiausiai žmonėms naudingas regėjimas:

¹³⁵ *Tim.* 37c-d.

¹³⁶ *Tim.* 40a-b. Bet jis nesako, kad jos būtų amžinos – αἰώνια.

¹³⁷ *Tim.* 41a-b.

¹³⁸ *Tim.* 90c-d. Apie mąstymui labiausiai būdingą sukimosi ratu judėjimo pavidalą plg. dar *Tim.* 34a.

be jo jie nebūtų matę darnių dangaus apsisukimų, nebūtų ištyrę Visybės prigimties nei įstengę gauti pačios didžiausios mirtingųjų giminės gėrybės – filosofijos¹³⁹. „...Dievas mums išrado ir padovanojo regėjimą, idant danguje stebėdami proto apsisukimus taikytume juos savo mąstymo (διανοήσεως) apskriejimams, kurie, nors ir sutrikę, giminingi aniems nesutrikusiems; ir kad išmokę ir perėmę prigimtinio svarstymo teisingumą ir mėgdžiodami nė kiek nekrypstančius Dievo apsisukimus, sutvarkytume ir savo nuo teisingo kelio nukrypusius [judesius]“¹⁴⁰. Tam pačiam tikslui – sielos judesiams (ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις) ištiesinti ir suderinti – žmogus apdovanotas balsu ir klausa, jautrus muzikai ir ritmui¹⁴¹.

Labai iškalbingas yra ir žmonių sielų kūrimo, joms Amatininko paruošto likimo ir sunkios kūniškojo gyvenimo pradžios aprašymas: pačiai dievobaimingiausiai teisybe ir dievais seksiančiai mirtingųjų gyvūnų giminei skirtas žmogiškąsias sielas Dievas padarė iš to paties, nors ir nebe tokio gryno mišinio, iš kurio prieš tai kūrė Visybės sielą¹⁴². Žvaigždžių skaičiui lygų sielų skaičių padaręs Amatininkas tarsi į kokius vežimus įsodino jas į kiekvieniškai skirtą žvaigždę ir, iš šios dieviškiausios dangaus aukštumos Visatą parodęs, paskelbė sielų laukiančią ateitį: pačioje pradžioje jos bus pasėtos laiko įrankiuose – įvairiose planetose, o vėliau kiekviena atsidurs žmoguje, kur kartu su kūnu įgis pojūčius, su malonumu ir skausmu su-

¹³⁹ *Tim.* 47a-b.

¹⁴⁰ *Tim.* 47b-c. Artimas mąstančios sielos ir dangaus sukimosi panašumas ir giminystė svarstomi „Istatymuose“ ir „Epinomyje“: dangaus šviesulių orbitos teisingos ir darnios (*Epin.* 982a, 982e): ...tai akivaizdžiai įrodo, kad juos judina pati geriausia ir protinga siela (*Leg.* X, 898a-c, *Epin.* 982a-e).

¹⁴¹ *Tim.* 47c-e.

¹⁴² *Tim.* 41d.

maišytos meilės, baimės su piktumu ir kitų panašių ir priešingų aistrų¹⁴³. Teisybėje gyvenianti ir visą vėliau prie jos priaugusią neprotingą ir pakrikusią minią nemirtingos sielos „orbitai“, *to paties* ir *panašumo* judėjimui pajungti sugebėsianti siela laimingai sugrįš į jai skirtos žvaigždės buveinę¹⁴⁴. Su gyvenimu kūne susijusias aistras teisingai suvaldyti¹⁴⁵ ir kūniškiems pradams veikiant smarkiai pakrikusius visus *to paties* ir *kito* ratų apsisukimus pagal dieviškos dangiškosios sielos pavyzdį savyje ištiesinti pajėgsianti¹⁴⁶ siela taps į amžinąją sukurtosios Visybės pavyzdį labiausiai panašia ugnine dangaus dievybe! Aišku, kodėl „Timajuje“ būdingąją kiekvienos sielos dalies veiklą Platonas vadina sielos dalių *judesiais* (κινήσεις), – sielos dalys *juda* ir „sukasi“ sekdamos darnios ir dieviškos dangaus sielos orbitų pavyzdžiu.

¹⁴³ Išlikusiuose Platono dialoguose įvairios sielos dalys arba galios nesiejamos su skirtingų planetų įtaka, tačiau vėlesniųjų amžių platonikai nepraleido šios galimybės. Plg. Proklas (*In Tim.* p. 147, 29 sqq Diehl): kronišką mąstymo gyvenimą gyvenanti siela nusileidžia į politinį Dzeuso gyvenimą, paskui „paleidžia“ Arėjo piktumą, vėliau įžengia į geismingumą ir Afroditės gyvenimą ir pagaliau panaudoja gamtiškus Hermio pradus (τοὺς φυσικοὺς προβάλλει λόγους· Ἑρμαῖκοι δὲ οἱ λόγοι πάντες). Makrobijus (*In Somm. Scip.* I, 12, 13–14): Saturno orbitoje siela įgyja protavimą ir mąstymą (*ratiocinationem et intellegentiam, quod λογιστικόν et θεωρητικόν vocant*), Jupiterio – veikimo galią (*vim agendi, quod πρακτικόν dicitur*), Marso – piktumą (*animositatis ardorem, quod θυμικόν nuncupatur*), Saulės – juntančią ir vaizduojančią prigimtį (*sentiendi opinandique naturam, quod αἰσθητικόν et φανταστικόν appellant*), geismingumą (*desiderii motum, quod ἐπιθυμητικόν vocatur*) – Veneros srityje, tarimo ir aiškinimo galią (*pronuntiandi et interpretandi quae sentiat, quod ἑρμηνευτικόν dicitur*) – Merkurijaus orbitoje, o augimo galia (φυτικόν, *id est naturam plantandi et augendi corpora*) atsiranda sielai įžengus į Mėnulio orbitą. Žr. II dalį, 3 skyrių – apie stoikų filosofijos paveiktą sielos kelionės Žemėn versiją, p. 184–188.

¹⁴⁴ *Tim.* 41d – 42d.

¹⁴⁵ *Tim.* 42a–b.

¹⁴⁶ *Ibid.* 42e – 44c.

Jau „Valstybėje“ sielos teisingumą su dievišku panašumu siedamas Sokratas teigia, jog tikrieji filosofai teisybės pavyzdžiu ima regimą dangaus tvarką – kaip nesuspanašėti su tuo, kuo žaviesi¹⁴⁷! Dar anksčiau, „Gorgijoje“, Dievo ir Visybės teisingumas ir santūrumas skelbiamas kiekvienos esybės, taip pat ir teisingos bei santūrios sielos, pavyzdžiu. „Faidre“ pasakojama, kad teisingai subalansuoti sielų vežimai kartu su dievų sielomis darniai sukasi antdangiškoje vietoje, stebėdami pačius svarbiausius ir tikriausius dalykus, ir kad geriausiai dievais sekančios sielos labiausiai su jais supanašėja. Sunku neigti astronominę šio įvaizdžio reikšmę, ypač turint galvoje vėlesnių dialogų teiginius. Neoplatonikas Hermijas šia proga svars-to, ką čia reiškia Dzeusas ir dvylika juo sekančių dievų: „Vieni manė, jog tai dvylika Visybės sričių – nejudanti, septynios judančios ir keturi elementai, ir Dzeusą jie siejo su nejudančia sritimi, nes jis visa valdo, o Hestiją su Žeme dėl jos nejudrumo. Kiti [manė, jog tai esančios] šių sričių sielos, dar kiti – dar tyriau [galvojo], kad tai virš šių sielų esantys mąstymai“¹⁴⁸.

Astronominis ir teologinis dorybės apibrėžimo kontekstas bei dangiškos tvarkos svarba teisingam, dievo-baimingam ir laimingam gyvenimui vis labiau ryškėja „Politike“, „Timajuje“, „Įstatymuose“ ir astronominiame bei teologiniame „Įstatymų“ priede „Epinomis“. Dangaus šviesulių kultas – svarbi „Įstatymų“ ir pagrindinė „Epinomio“ pokalbio tema. Jei po Platono mirties išleisti

¹⁴⁷ Resp. VI, 500c. „Timajuje“ (37c) pats Dievas Amatininkas susi-žavi (ἠγάσθη) sukurtuoju amžinųjų dievų paveikslu (ἄγαλμα) ir apsi-džiaugęs sumano jį padaryti dar labiau panašų į dieviškąjį pavyzdį.

¹⁴⁸ In *Phaedr.* p. 135, 26–136, 1 C. Pats komentatorius dvylika dievų sieja su visa ko buvimą ir sugrįžimą prie pradžios valdančiais vieneto, trejeto ir ketverto santykiais, – *ibid.* 136, 25 sqq.

„Īstatymai“ ir turbūt to paties leidėjo parengtas „Epinomis“¹⁴⁹ pakankamai tiksliai perteikia Platono mintis¹⁵⁰, tai matyti, kad senatvėje Platonui ypač rūpėjo deramo regimųjų dievų paveikslų garbinimo reikalai. „Epinomyje“ astronomija skelbiama svarbiausiu išminties ir dievobaimingumo¹⁵¹ mokslu.

Nesvarbu kokia dangaus šviesulių dieviškumo prigimtis: ar kiekvienas jų, kaip kiekvienas mūsų, savyje turi jį judinančią dievišką sielą, ar dievybė pati, tam tikrą ugnies ar oro kūną pasitelkusi, juo stumia regimus dangaus kūnus, arba pati jokio kūno neturėdama dangaus kūnus veikia ypatinga dieviška galia, – bet kuriuo atveju aišku, kad pati ši siela esanti nepalyginamai geresnė ir dieviškesnė už regimą tam tikru *vežimu* arba kaip kitaip judantį¹⁵² dangiškąjį kūną¹⁵³. Kita vertus, jei regimi dangaus kūnai patys tėra dievų sukurti savo atvazdai, jie vis vien yra už bet kokius kitus žmonių garbinamus atvaizdus tyresni, tikresni ir panašesni dievų paveikslai, į juos žmonės privalo kreipti savo maldas ir rodyti didžiausią pagarbą¹⁵⁴. Stambiausio ir ryškiausio šviesulio, Saulės ir Apolono, garbinimas turi tapti pagrindiniu dievobaimingos ir išmintingos valstybės kultu¹⁵⁵.

¹⁴⁹ Žr. H. Thesleff, p. 95, 202–203.

¹⁵⁰ Tokia yra daugelio mokslininkų nuomonė.

¹⁵¹ Dievobaimingumas ir yra tikrų tikriausia išmintis, – *Epin.* 989a – 992c.

¹⁵² *Leg.* X, 899a, *Epin.* 986b.

¹⁵³ *Leg.* X, 898d – 899b.

¹⁵⁴ *Epin.* 983e – 984b.

¹⁵⁵ Anot „Kratilo“ etimologijos (405c-e), Apolono vardas primena apie „kažkokios harmonijos dėka kartu judančius“ ir judinamus (ὁμοπολῶν) dangaus *polius* ir muzikos tonus (συμφωνία). „Mat šitas dievas valdo harmoniją, visa tai sukdamas kartu (ὁμοπολῶν) ir pas dievus, ir pas žmones“. O α- dažnai reiškia tą patį, kaip ir „kartu“, ὁμοῦ (pvz. ἀκόλουθον, ἄκοιτις), todėl vietoje Ὅμοπολῶν (ὁμοῦ πόλησις) šį dievą, pridūrę antrąjį λ, vadina Ἀπόλλων. Jau antrojo po Platono Akademijos

Darnaus dangaus šviesulių kelio stebėjimas – veiksmingiausias sielų ugdymo, religinio ir dorovinio auklėjimo būdas. Didelis modernus miestas, kur ir dieną vargiai kas pastebi dangų, o naktį visai nematyti atidžiai mus iš viršaus stebinčių¹⁵⁶ dievų ir dieviškų mūsų sielų buveinių, Platonui turėtų pasirodyti dievobaimingumui ir teisingumui ugdyti itin netinkama vieta. Savo valstybę, jei kiltų toks pavojus, jis visų pirma iškeltų į kaimą.

vadovo Speusipo laikais Atėnuose pasakojo Apoloną buvus dangiškąjį Platono tėvą (Diogenas Laertietis, III, 2, Speusipas, fr. 27 Lang); o Platono gimtadienį Akademijoje švęsavo Targaleono mėnesio 7 dieną kartu su Apolono gimtadieniu. – Žr. H. Dörrie, *Platonismus in der Antike*. Bd. II, p. 150–157, A. S. Riginos, *Platonica*, p. 9–32. Apolono vaidmeniui Platono filosofijoje skirtas Chr. Schefer tyrinėjimas: *Plato und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*. International Plato Studies 7. – Akademie Verlag-Sankt Augustin, 1996.

¹⁵⁶ Plg. *Epin.* 985e.

1 SKYRIUS

SIELOS SKAIČIŲ TOBULYBĖ: PLATONO PIRMTAKAI APIE SIELOS PRADUS IR JŲ DERMĘ

Platono trilypės sielos samprata daug kam atrodo dirbtinė ir skurdoka. Antai naujojo psichologijos mokslo akimis į Platono psichologiją žvelgiantis Y. Brès šią teoriją laiko nuviliančia vėlyvųjų Platono dialogų psichologijos forma, senatviško sąstingio ir dinamiškos erotinės patirties nutrūkimo padariniu¹. Patinka kam nors ar ne, tačiau šis brandžių Platono dialogų mokymas neatskiriamas ne tik nuo pagrindinių paties Platono filosofijos idėjų², bet ir nuo visos vėlesnių amžių graikų filosofijos. Save, tad pirmiausia savo sielos prigimtį ir tvarką, pažinti siekiantys filosofai³ cituoja, aiškina, tikslina, kritikuoja ir į naujai sukurčius mokymus įpina Platono mintis apie sudėtingą sielos prigimtį.

Iš kur kilo ši ištisą tūkstantmetį graikų filosofus neraminusi sielos dalių ir galių problema? Ar Platono Sokratas pirmasis, skaidymo ir apibendrinimo metodą taikydamas, ir kitus graikų filosofus užkrėtė dialektine savo manija? Ar iki tol niekas nemedžiojo sudėtinės sielos laukuose⁴? Ar anksčiau už „Valstybėje“ susivaldymo ir tei-

¹ *La psychologie de Platon*. – Paris, 1968, p. 309–319.

² Minėtasis Y. Brès bent jau nenori pripažinti politinių ir visuomeninių Platono rūpesčių svarbos.

³ Plg. Plotinas, *Enneades* VI, 3 [27], 1, 1–10.

⁴ Kai kurie Antikos žinovai mano, kad visą tridalės sielos mokslą Platonas sugalvojo vien politiniams savo teiginiams, visų pirma trijų valstybės luomų teorijai, pagrįsti (apie šią nuomonę žr. P. Frutiger, *Les*

singumo prigimtį nagrinėjantį Sokratą niekas nepastebėjo, jog „žmogaus elgesio esama prieštaringo“? O. Gigono nuomone, kaip tik taip, tai yra apie elgesio prieštaringumą susimąščius, „gana vėlai“ ir atsirado graikų psichologijai būdinga sielos pradų ir sąrangos tema⁵.

Paties istorinio Sokrato niekas nė neįtaria buvus trijų sielos dalių teorijos išradėju⁶. Pagal kai kuriuos „sokratiškus“ Platono dialogus⁷, Aristotelio ir kitų autorių liudijimus⁸ atkuriamas „istorinis Sokratas“ tuo ir garsus, kad tikėjo, jog, norint tapti geram ir dorybingam, tereikia tikrai ir teisingai žinoti, kas yra gėris. Tokio žinojimo visiškai pakanka dorybei: mat pačioje sieloje nėra nieko, kas galėtų jam pasipriešinti. Tai, ką negražius ir nedorus savo poelgius pateisinti ketinantys žmonės vadina nesivaldymu (ἀκρασία) arba malonumo laimėjimu⁹, iš tikro tėra ne-

⁵ *Lexicon der alten Welt*, s.v. *Seele*.

⁶ Žr. G. Vlastos, *Socrate*. – Paris, 1994, p. 73, 124–130, 136–138 (Aristotelio liudijimas), 140–145 (Ksenofonto liudijimas): sielos trichotomija – vienas iš ryškesnių Platoną (ir brandžiųjų Platono dialogų Sokratą) nuo istorinio (ir, autoriaus manymu, ankstesnių dialogų Sokrato) skiriančių bruožų.

⁷ Apie „sokratiškų“ Platono dialogų problemą žr. C. H. Kahn, „Did Plato Write Socratic Dialogues?“ (*ClQ* 31, 1981, p. 305–320), H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, p. 6 sq, 24 sq, 45. J. Burnet, A. E. Taylor ir kai kurie naujesnių laikų mokslininkai neabejoja, jog „ankstyviausieji“ Platono dialogai ištikimai perteikia istorinio Sokrato mokymą (plg. Guthrie III, 351, Vlastos, p. 70 sqq, 79 sqq, 150).

⁸ Tiesą sakant, vėlesnių amžių pitagorininkai veikusiai rėmėsi Aristotelium, o jis pats „sokratiškais“ Platono dialogais. Plg. C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 310, n. 13.

⁹ *Prot.* 353a (ὅπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι), 353a (ἡδονῆς ἡττᾶσθαι) etc.

mythes de Platon, p. 82, n. 2), o iki tol nieko panašaus nemanė joks graikų filosofas (plg. M. Pohlenz, *Aus Plato's Werdezeit*, p. 232: *für die Dreiteilung der Seele fehlt bei den Früheren jeder Anknüpfungspunkt*). Kiti, priešingai, visą sielos trichotomiją kildina iš pitagorininkų filosofijos (žr. P. Frutiger, *op. cit.*, p. 83, n. 2), pabrėždami, jog nereikia manyti, neva Platonas „iš nieko“ sukūrė savo garsiųjų sielos dalių mokslą.

vykęs savo elgesio pasekmių įvertinimas ir nežinojimas, o *susivaldymas* ir *savęs nugalėjimas* – išmintis¹⁰.

Tačiau šis Sokrato aiškinimas nedaug ką įtikino. Negailestingai sielą draskančias aistras ilgame monologe išsakiusi¹¹ Euripido Medėja prisipažįsta suvokianti (αἰσθά-voμαι), kokią blogį ketina daryti, tačiau piktas noras atkeršyti (θυμός) lemias jos sprendimą¹². Ne mažiau nuo vadinės kovos kenčianti Faidra „Hipolite“ pastebi, jog „mes žinome, kas yra gera, tačiau nesistengiame to vykdyti“ (οὐκ ἐκπονοῦμεν)¹³. Kai kurie tyrinėtojai čia išvelgė Euripido ir Sokrato polemiką arba bent jau akivaizdžiai priešingų pažiūrų išraišką¹⁴. Skirtingų aistrų „plėšomos“ Medėjos siela primena Platono „Valstybėje“ aprašytą neteisingo žmogaus sielą, kur nusipenėję žvėrys vienas kitą draskydami kankina bejėgį protingąjį žmogelį. Sofistų idėjoms jautrus Euripidas įtaria, kad tarp proto nuostatų (γνώμη) ir aistringosios žmogaus prigimties¹⁵ gali būti skaudžių prieštaravimų. Sokratas teigia, jog šiam konfliktui panaikinti pakanka teisingo žinojimo. Platonas parodė, jog protas privalo darniai tvarkyti kitus sielos potraukius ir kad jo valdžia atitinka universalią Visybės *prigimtį*.

¹⁰ Prof. 358c, 359d: ἥττω ἑαυτοῦ εἶναι ἀμαθία ... κρείττω ἑαυτοῦ εἶναι σοφία.

¹¹ Med. 1019–1080.

¹² Apie Medėjos monologo psichologiją žr. J. de Romilly, „Patience, mon coeur“. *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*. – Paris, 1984, p. 97 sqq.

¹³ Hipp. 380 sq. Plg. dar fr. 841 Nauck (Chrys.): ...εἰδὴ τὰγαθόν, χρῆται δὲ μή.

¹⁴ de Romilly, *op.cit.*, p. 107 sq.

¹⁵ Fr. 718 N. (Teleph.) mini θυμός ir γνώμη konfliktą; fr. 840 (Chrys.): φύσις nesutaria su γνώμη; fr. 920: tas, kas atskleidžia „prigimtį“, nesirūpina įstatymais. Apie tai, kad ši žmogaus „prigimtis“ Euripidui, lygiai kaip ir istorikui Tukididui, reiškia aistringąją, neprotingąją ir proto sprendimams priešišką sielos *prigimtį*, žr. de Romilly, p. 162 sq.

Iš esmės tą patį proto ir neprotingo aistringąjo sielos prado – godaus geismo (ἔρως, πλεονεξία) ir pykčio (ὀργή) – konfliktą vaizduoja istorikas Tukididas. Jo veikalas turi dar vieną Platono mintims giminingą bruožą: skirtingus būdus ir būdo savybes čia turi ne paskiri žmonės, bet išsitos valstybės arba įvairūs tos pačios valstybės luomai¹⁶.

Sofistas Antifontas traktate „Apie santarvę“ aiškino, jog protingumas esąs save suvaldyti ir nugalėti pajėgiančio žmogaus dorybė ir kad tik tokį žmogų, kuris siekė ko nors negražaus, tačiau pasidaro stipresnis už šį bjaurų norą, galima pripažinti tikrai dorybingu¹⁷. Ksenofontas savo „Atsiminimuose“ Sokratui priskiria tikriausiai kito sokratiko Antisteno dėstomą teiginį, anot kurio, *susivaldymas* (ἐγκράτεια) esąs visų dorybių pagrindas¹⁸. O Platono bendraamžis ir varžovas, gražbylostės mokytojas Isokratas galėtų pretenduoti į proto valdomo (arba nesuvaldomo) sielos vežimo įvaizdžio autorystę. Jis su nevaldomu vežimu lygina girto žmogaus sielą: „Vyno pažeistam mąstymui (voûς) atsitinka tas pats, kas ir važnyčiotoją išvertusiam vežimui. Kaip anas pakrikai lekia išsukęs iš tiesaus kelio, taip ir siela daug klysta, protą pažeidus“¹⁹...

¹⁶ Nepasotinami norai (πλεονεξία) ir garbėtroška (φιλονικία, φιλοτιμία) – svarbiausi šių personažų „varikliai“. Visa antroji „Istorijos“ knyga vaizduoja protą ikūnijančio Periklio ir neprotingo piktumo ir geismo užvaldytos Atėnų liaudies konfliktą. Žr. J. de Romilly, *op. cit.*, p. 137 *sqq.*, 139, 151 *sqq.*, 161 *sqq.*

¹⁷ Fr. 58 DK.

¹⁸ *Memor.* I, 5, IV, 5. Plg. Protagoras (?), fr. 9, 10 DK: μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρεῖον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, Gorgijas, B 11 a DK: οἱ κρείττονες τῶν τῆς φύσεως ἡδονῶν, Demokritas, B 214 DK: ἀνδρείος οὐχ ὁ πολεμίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ἡδονῶν κρέσσων.

¹⁹ *Ad Demonium* 32. II-osios IV a. prieš Kr. pusės filosofo Aristokseno Tarentiečio žiniomis (*apud* Diog. Laert., III, 37, 57), „Valstybę“ Platonas nusirašė iš garsaus sofisto Protagoro. Tačiau joks Platono kaltintojas ir joks filosofijos istorikas niekad nėra sakęs, jog šio sofisto raštuose Platonas būtų suradęs ir savo trijų sielos dalių mokymą.

Nereikia laukti nė naujųjų intelektualų sofistų minčių sujaudintų Atėnų amžiaus. Jau senovės išminčiams priskiriami posakiai ragina tvardyti ir valdyti piktumą, θυμός²⁰. Ir VI a. elegikas Teognidas, tarsi jau būtų „Valstybę“ skaitęs, vargšu vadina žmogų, kurio voūš nėra stipresnis už θυμός²¹. Apie tą patį kalba Herakleitas: sunku kovoti su „pykčiu“ (θυμῷ), ką jis nori, tą ir gauna iš sielos²²; arba Herakleitui traktate „Apie dvasios ramybę“ („gerą nuotaiką“, εὐθυμίην) tarsi atsakantis Demokritas: sunku kovoti su pykčiu, bet kas jį suvaldo, yra tikrų tikriausias protingas vyras²³. Ir Aischilo tragedijoje „Persai“ Dareijas giria karaliaus Medo sūnų už tai, kad protas, φρένες, jame valdė aistringąjį θυμός²⁴.

„Faidone“ Sokratas pats cituoja Anaksagorą, anot kurio, viską pasaulyje tvarko ir valdo (κοσμεῖ, διακοσμεῖ) aukščiausias protas, Visybės voūš²⁵. Demokritas dramatiškai pavaizdavo juslių pokalbį su protu, „parodęs jusles sakant protui: vargšas prote (φρήν), be mūsų neturintis kuo pasitikėti, dar mus niekini? Nelaimei tai darai!“²⁶

²⁰ Apie septynių išminčių posakius žr. aukščiau p. 29 *sqq.*

²¹ Teognidas, *Lyr. Gr.* 631 *sq* Bergk

*Ωτινι μη θυμοῦ κρέσσων νόος, αἰὲν ἐν ἅταις,

Κύρνε καὶ ἐν μεγάλαις κεῖται ἀμηχανίαις.

²² Fr. 85 DK (= Plutarchas, *Coriol.* 22): θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὁ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.

²³ Fr. 236 DK: θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπὸν· ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου. Plg. fr. 50 (ὁ χρημάτων ἥσσων) ir 214 (ἡδονῶν κρέσσων).

²⁴ *Persae* 767.

²⁵ *Crat.* 413c, *Phaed.* 97b (= A 55, 47 DK). Žr. taip pat fr.12–14 DK. Pats protas, anot Anaksagoro, tyras ir nedalyvauja jokiame mišime: τὰ μὲν ἄλλα πάντος μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶ ἀπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωτοῦ ἐστίν, *etc* (fr. 12 DK). „Faidone“ (98b-c *sqq*) Platonas pavaizdavo praktiškuoju šio tyro mąstymo vaidmenimi nusivylusį Sokratą: Anaksagoras nieko juo nepaaiškina, bet bendros tvarkos priežastimi laiko orą, vandenį ir daugelį kitų „kvailių dalykų“.

²⁶ B 125 DK.

Tai, ką norint galima paskelbti Platono neoriginalumu ir nesavarankiškumu²⁷, galima ir kitaip įvertinti: daugeli atkakliai Platono pirmtakų ir bendraamžių, filosofų ir poetų kartojamų klausimų, sąvokų ir įvaizdžių įtraukianti tridalės sielos samprata turi nuosekliau išspręsti ir patį „dorovės filosofijos pradininką“ Sokratą²⁸, ir kitus moralistus seniai jau neraminančias problemas. Kaip ir dauguma šio švietėjiško graikų kultūros amžiaus intelektualų²⁹, Platonas ieškojo universalių vidinio sielos gyvenimo ir dorybės dėsnių. Vargu ar kam kitam graikų filosofijos istorijoje pavyko pasiekti tokį universalumą...

Esama dar vienos tridalės sielos sampratos autorystės versijos. Jei, tarkime, Platonas ir pagrindė teoriškai iki jo

²⁷ Plg. Y. Brès (*La psychologie de Platon*, p. 311 sq. Anot VI a. po Kr. Platono filosofijos dėstytojo, pats Platonas jaunystėje todėl įvaldė gramatikos, gimnastikos ir muzikos menus, jog „žinojo, kad šitie trys mokslai („ugdymo priemonės“, παιδεία) sugeba patobulinti tridale sielos sąrangą: gramatika jis išaštrino protaujančią jos dalį, muzika sušvelnino piktają, gimnastika užgrūdino geidžiančiąją“, – *Proleg.* 2, 38–3, 3 Westerink. Kokie nepagrįsti ir anachroniški bebūtų šie aiškinimai tikriausiai atspindi tam tikrą tradicinį Akademijos dėstymą apie „mokyklinę“ paties Platono karjerą.

²⁸ Tokią šlovę filosofijos istorijoje turėjo Sokratas, – žr. Ciceronas, *Tusc.* V, 4, 10–11: „Sokratas pirmasis iš dangaus pašaukęs miestuose įkurdino ir į pačius namus atvedė filosofiją, versdamas teirautis apie gyvenimą, būdus, gerį ir blogį“. Plg. Augustinas, *De civ. Dei* VIII, 3 (*Socrates ergo primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximas impenderent*). Diogenas Laertietis (II, 16) sako, jog Sokrato mokytojas Archelajas pirmas iš Jonijos į Atėnus perkėlė gamtos filosofiją (τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν) ir gavo „gamtininko“ (φυσικός) vardą; juo gamtos filosofija ir užsibaigė, kadangi Sokratas ėmėsi dorovės tyrinėjimų (Σωκράτους τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγόντος).

²⁹ Plg. de Romilly, *op. cit.*, p. 105 sqq (apie Euripido polinkį daryti apibendrinančias pastabas apie žmonių, moterų ir taip toliau būdą), arba p. 140 sqq (apie tipines situacijas ir žmonių elgesio taisykles Tukidido „Istorijoje“).

ne kartą jau pastebėtą ir aprašytą žmogaus „kovą su savimi“, patį šį nuoseklų savo sprendimą jis ne pats sugalvojo, bet nusirašė iš ... Homero! Ryžtingai pastarąjį už netinkamas moralės nuostatas peikdamas, Platonas pats daug ką patylomis iš šio poeto išmoko. Nedėkingasis Platonas gal ir norėtų nuslėpti savo psichologijos kilmę, tačiau jam nepavyko apgauti uolaus Homero egzegeto. I a. po Kr. Homero poemų aiškintojo, garsiojo filosofo bendravardžio Herakleito „Homero alegorijos“³⁰ skirtos dieviškojo Homero poemoms paaiškinti ir apginti nuo paviršutiniškai juos suprantančių ir tikrosios prasmės nesuvokiančių skaitytojų kaltinimų. Antai garsioji pirmosios „Iliados“ knygos scena: iš dangaus nusileidusi Atėnė už plaukų sugriebia kardą iš makšties traukiantį Achilą „jam matoma, o visų kitų neregima.

Achilas išsigando, paskui atsigręžė ir tuojau pažino Atėnę Paladę, jo akys siaubingai sušvito³¹.

... Suprantant alegoriškai, čia esama puikaus³² ir labai gilaus mokslo. Šios eilės vėlgi akivaizdžiai įrodo, jog Homerui 'Valstybėje' taip nedėkingai atsilyginęs Platonas pats iš jo pasiskolino savo sielos mokymą³³.

Pagrindinius Platono mokymo apie sielos pradus teiginius priminęs Herakleitas ragina sutikti, kad visą šį mokslą „Platonas pasisėmė iš Homero poemų šaltinio“³⁴. Tai, jog piktumo buveinė esanti širdies apylinkėse, aiškiai rodo Odisėjo elgesys. Stebėdamas naktį įžūliai pas rūmus

³⁰ Apie šio Herakleito amžių, vardą ir veikalo pavadinimą žr. *Héraclite, Allégorie d'Homère. Texte établie et traduit par F. Buffière.* – Paris, 1962, p. VII–X.

³¹ *Il.* I, 194–200.

³² Ir aiškiaus! – λαμπρό.

³³ *Quaest. Homer.* 17, 1–4.

³⁴ *Ibid.* 18, 1.

užtvindžiusius jaunikius skubančias tarnaites, jis pajunta norą tuoj pat jas nužudyti, bet malšindamas ne laiku užvirusį pyktį „tarsi į namo duris“ beldžiasi į savo krūtinę:

„Trenkęs krūtinėn ir žodį ištare širdžiai:
Širdie, kentėk! Ir baisesnio³⁵ teko iškęsti...“

(*Od. XX, 17 sq.*)

O į pačią Dzeuso sutuoktinę pasikėsinęs Titijas baudžiamas draskant kepenis, – tą kūno dalį, iš kur jam ir kilo ši bedievis mintis:

„Du vanagu iš abiejų pusių jam draskė kepenis“
(*Od. XI, 578*).

Ir Homeras paaiškina, kodėl:

„Nes jis puolė garbingąją Dzeuso žmoną (*Od. XI, 580*), –

Mat kaip įstatymdaviai ranką nukirsdina tam, kas mušė savo tėvą, pašalindami pačią nusižengusią dalį, taip ir Homeras baudžia tokį įžulų dalyką sumaniusiojo kepenis (tai yra geidžiančiąją sielos dalį)“³⁶.

Ir apie protingojo prado vietą Platonas išmoko iš to paties Homero: mat, anot poeto, pagrindinę vietą kūne užima galva, todėl jis ir turi įprotį visą žmogų vadinti pagal svarbiausiąją jo dalį:

„Tokią galvą dėl jų gavo žemė (*Od. XI, 549*), –

³⁵ κόντερον, „šuniškesnio“.

³⁶ *Quaest. Homer. 18, 2–7*. Toks aiškinimas tapo platonikų egzegezės *locus communis*, – plg. Olimpiodoras, *In Gorg.* 50, 1, p. 262, 10–18 Westerink: Odisėjas matė ant žemės gulintį Titiją, kurio kepenis lėšė vanagas, „nes kepenys reiškia, kad jo gyvenimą ir mintis valdė geidžiančioji dalis, o žemė reiškia žemišką jo galvosena“. Čia pat ir Sisifas, kilnojantis akmenį – kietą ir sunkų, kaip ir jo, piktumui ir garbėtroškiai valdant, nuygyventas gyvenimas. Plg. dar Eustatijo komentarus „Odisėjai“ p. 1700, 8 sq.

sako jis apie Ajantą“. Tai patvirtina Achilo ir Atėnės alegorija: ištūžęs Achilas griebiasi kardo, nes krūtinės piktumas aptemdė jo galvos protą, tačiau greitai išsiblaivo nuo jį apėmusio ištūžio. Tokį protingą apsigalvojimą Homeras teisingai vadinąs Atėne³⁷. Į žmonių kivirčius įsivėlusios Atėnės įvaizdis tėra proto ir piktumo santykių alegorija, – aiškina Herakleitas³⁸. „Atėnė“ reiškia protingumą; todėl ji ir vaizduojama mergele: „mat protingosios galios negalima pažeisti arba sutepti koku nors nešvarumu. Manoma taip pat, kad ji gimusi iš Dzeuso galvos, nes būtent čia, kaip matėme, ir yra minčių motinos vieta“³⁹.

Herakleitas nebuvo vienintelis Homero gerbėjas, įsitikinęs, jog daugelį graikų filosofijos mokymų pirmasis išradęs Homeras jau žinojo ir „Valstybės“ trichotomiją. Kur kas taikesnis, bet tvirtai tikintis, kad Homero poemose *in nuce* glūdinti visa būsimųjų Graikijos išminčių išmintis, Plutarchui priskiriamas⁴⁰ traktato „Apie Homero gyvenimą ir poeziją“ autorius dar kruopščiau aprašo trijų sielos dalių santykius Homero poemose⁴¹.

Stropusis Homero gynėjas Herakleitas įtaigiai „demas-kuoja“ klatingąjį Platoną, tačiau jo kritika remiasi teiginiu,

³⁷ *Quaest. Hom.* 19, 1–7.

³⁸ *Ibid.* 19 sq.

³⁹ *Ibid.* 19, 8 sq. Plg. dar sk. 54, kur Herakleitas aiškina, kodėl Atėnė nugali Arėją ir Afroditę, arba sk. 61–63, kur atskleidžiama jos pagalbos Telemachui reikšmė: visi šie dalykai vaizduoja bręstantį Telemacho protą: δι' ὧν ἀπάντων ἡ κατ' ὀλίγον ἐν τῷ Τηλεμάχῳ τρεφομένη σύνεσις ἐν τοῖς ἔπεσιν ἱστορεῖται (63, 9).

⁴⁰ Apie šio veikalo autorystės problemas žr. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. – Paris, 1956, p. 72–76.

⁴¹ *De vita et poesi Homeri* 129–131. „Odiseją“ XVIII, 54 ir XVII, 286 cituodamas, įkurdina autorius (§ 130) teigia, jog geidžiantįjį sielos pradą Homeras įkurdina pilve. Šį argumentą išradingai plėtoja F. Buffière (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 268–272), kurio manymu, Homero egzegetai visai ne be pagrindo čia išvelgia trijų sielos dalių mokymo šaknis. Antai geidžiančiajam sielos pradui, anot jo, Homero

kad Achilą raminanti Atėnė „Iliadoje“ įkūnija protingąją sielos galią. Bet kaip tik ši „dramatiška“ scenelė verčia susimąstyti apie herojinio epo ir filosofinių Platono dialogų skirtumus: Homero poemose didesnius žmogaus elgesio pokyčius dažnai sukelia ne vidinės sielos galios, bet už žmogų stipresnės dieviškosios jėgos. Lemiamą vyksmo akimirką kuris nors olimpietis įtaigiai kreipiasi į dievų valiai paklusnų veikėją arba įkvepia jam kokią nors dievų sumanytą atitinkančią nuotaiką⁴².

Staigesni elgesio pokyčiai ir „posūkliai“ dažnai vyksta dievams iš išorės veikiant ir įkvepiant žmones. Dievai ne tik už tam tikrų sielos viduje esančių virvučių į įvairias puses traukia žmones, kaip kad „Įstatymuose“ vaizduoja Platonas, bet paprasčiausiai patys į širdį, plaučius, galvą, raumenis ar į kokią kitą gyvą, mąstančią ir juntančią žmogaus vietą įdeda ar, priešingai, išima kokią nors galią, mintį arba nuosprendį. Ne paties Achilo sielos protas, bet rūpestingoji deivė pataria sulaikyti kilusį pyktį. Panašią *dievybę*, δαίμονιον, turėjo ir skirtingų sielos dalių bei vidinės kovos nepripažįstantis Sokratas.

Homero apologeto prispirtas Platonas pats sielos dalių įvaizdžiui paremti pasitelkia įtūžusį savo θυμός raminančio Odisėjo pavyzdį⁴³. Šįkart Odisėjas yra vienas, ir

⁴² Apie netikėtus Homero personažų sprendimus arba staigius elgesio pokyčius aiškinančius dievų įsikišimus įtaigiai rašo E. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 14–30. J. de Romilly („Patience, mon coeur“..., p. 34–42) pastebi, jog neaiškioje situacijoje sprendimas paprastai ateina iš išorės, dažnai iš dievo.

⁴³ *Resp.* IV, 441b–c.

epe atstovauja „pilvas“ (γαστήρ): VII-oje „Odisėjos“ giesmėje Odisėjas skundžiasi bet kokiomis aplinkybėmis maisto atkakliai reikalaujančiu pilvu (VII, 215–221); o XVIII-oje giesmėje aprašytos valkatos Iro ir valkata apsimetusio Odisėjo varžybos dėl riebalais įdarytų ožkos skrandžių (γαστέρες), – *Les mythes d'Homère*, p. 270–272.

joks dievas arba dievų pasiuntinys nesikiša į jo pokalbį su „pykčiu“. Ne veltui ne vien Platonas, bet ir kiti sielos prigimties ir psichologijos tyrinėtojai noriai prisimena šią labiau už bet kurią kitą Homero poemų vietą vėlesnių laikų psichologijos problemas primenančią „Odisejos“ sceną⁴⁴. Tiesą sakant, ir šis ankstyviausias graikų literatūros „proto“ ir „aistringosios sielos“ konfliktas neišsprendė dievams neišsikišus. Atsigulęs Odisejas dar ilgai vartėsi nuo vieno šono ant kito⁴⁵, kol pasirodžiusi Atėnė nepatarė jam verčiau nusiraminti ir užmigti.⁴⁶

Be to, norint vienaip ar kitaip skirti įvairias sielos galias, reikia pirma turėti skirstomą objektą – daugiau ar mažiau vieningą sielą. Bet kaip tik tokios vieningos sielos samprata nėra būdinga Homero poemoms, kaip nėra jose ir to, ką mes apibendrinami vadiname žmogaus *kūnu*: esama atskirų žymesnių ir svarbesnių kūno narių, tačiau nėra visus šiuos narius jungiančios ir vienam objektui priskiriamos *kūno* sąvokos⁴⁷. Klasikinės graikų kalbos žodis „kūnas“ (σῶμα) homerinėse poemose reiškia negyvą kūną, „lavoną“, o klasikinėje kalboje „kūnui“ priešinama „siela“, ψυχή, – Hade gyvenančią mirusio žmogaus vėlę⁴⁸.

Ψυχή „Iliadoje“ ir „Odisejoje“ pasirodo tik tą akimirką, kai veikėjas yra nebegyvas ir kai blankiam žmogaus atvaizdui⁴⁹ ateina laikas keltis į Hadą. Neaišku, ką ši ψυχή

⁴⁴ Plg. J. de Romilly, *op. cit.*, p. 11 *sq.*

⁴⁵ Tarsi „ant iešmo nekantraujančio vyro kepamas skrandis“, – *Od.* XXI, 24–28.

⁴⁶ Apie šią vietą plg. dar J. de Romilly, p. 41 *sqq.*

⁴⁷ Apie tai įtikinančiai rašo B. Snell, *op. cit.*, p. 16 *sqq.*

⁴⁸ Žr. LSJ s.v. ψυχή II: ψ. Ἀγαμέμνονος, Ἀχιλλῆος, *etc.*, *Od.* II, 387, 467 *et aliud*; ψ. καὶ εἶδωλον, *Il.* XXIII, 104; ψυχὰι δ' Ἀϊδῶσδε κατῆλθον, *Il.* VII, 330.

⁴⁹ „Odisejoje“ XI, 476 minimi Hade esantys žmonių „atvaizdai“ (βροτῶν καμόντων εἶδωλα).

veikia, kol žmogus gyvena žemėje. *Sielos*, ψυχή, nėra tarp veikliame, „pilnakraujame“ homerinių personažų gyvenime dalyvaujančių mąstančių ir juntančių organų. Epo žmonės junta, pyksta ir džiūgauja, kartais ir susimąsto „širdimi“⁵⁰ (ἤτορ, κραδίη, κῆρ) arba krūtinės pertvara, „diafragma“ (φρένες)⁵¹; galvoja ir svarsto dažniausiai protu (νόος)⁵². Tačiau labiausiai gyvo – veikiančio, judančio, juntančio ir mąstančio – žmogaus gyvenime pasireiškia veržlusis θυμός⁵³. Θυμός – tikras homerinio epo „variklis“, šiltas ir drėgnas gyvybės kvapas⁵⁴. Didis (μέγας) vyriškas (ἀγῆνωρ) θυμός *veržiasi*⁵⁵, *stumia*, *varo*, *skatina*⁵⁶ ir *liepia*⁵⁷. „Veržlumu“ arba „veržlume“ „Iliados“ ir „Odisejos“ veikėjai *tikisi*⁵⁸, *džiaugiasi*⁵⁹, *žino*⁶⁰, *žavisi*⁶¹, *siekia pasistiprinti valgiais ir gėrimais*⁶², ir panašiai.

„Blankus“ pomirtinės žmogaus ψυχή ir ryškus veiklio

⁵⁰ Arba „širdyje“.

⁵¹ Patys graikai būtent taip visada aiškino šio Homero dažnai minimo organo reikšmę. Nepaprastos šios nežymios kūno dalies reikšmės Homero personažų gyvenime nustebintas, M. Onians aiškino, kad φρένες Homero poemose reiškia „plaučius“ (todėl, anot jo, paprastai ir vartojama daugiskaita). F. Buffière (p. 264) siūlo kompromisą: Homeras turbūt neskiria besikilnojančios krūtinės pertvaros φρένες nuo kartu vykstančio ir psichiniam bei kūniniam žmogaus gyvenimui akivaizdžiai svarbaus kvėpavimo.

⁵² Apie juntantį θυμός ir mąstantį νόος žr. B. Snell, p. 21 sq.

⁵³ Plg. F. Buffière, p. 263 sq. Piktasis Platono sielos pradas didžiąja dalimi paveldi homeriško *veržlumo* universalumą.

⁵⁴ F. Buffière įsitikinimu (p. 258–263), stoikai teisingai Homero θυμός laikė savo garinės *dvasios* atitikmenimi.

⁵⁵ Il. VI, 361, Od. I, 275, V, 712 sq.

⁵⁶ Il. VI, 256, 439, 444, VII, 74, X, 319 et aliud passim.

⁵⁷ Il. VII, 68, 349, et al.

⁵⁸ Il. XIII, 813, XV, 701, XVII, 234 et aliud.

⁵⁹ Il. XIII, 494, Od. I, 311, VI, 23.

⁶⁰ Il. VII, 447, Od. II, 111 sq, IV, 730.

⁶¹ Od. I, 323, V, 76.

⁶² Il. I, 468 et aliud, Od. III, 342, VII, 228 et aliud.

jo θυμός vaidmuo homerinėse poemose šio amžiaus pradžioje Th. Gomperzui įkvėpė dviejų homeriškojo epo sielų teoriją. Primindamas apie θυμός giminybę su lot. *funus*, sanskr. *dhumas* ir slav. *dym*, jis siūlė įsivaizduoti, kad Homero personažai turi dvi „sielas“: visą žemišką žmogaus gyvenimą nieko neveikiančią ir savo „eilės“ laukiančią *psyche* (*Hauch-Seele*) ir gyvybingą, žmogui mirštant kartu su kraujo šiluma „išgaruojantį“ *thymos* (*Rauch-Seele*)⁶³. Oxford Classical Dictionary straipsnio „siela“ autorius, H. J. Rose siūlo dar vieną „dviejų sielų“ teoriją teigdamas, kad „sprendžiant iš etimologijos ir Homero vartosenos, ψυχή gali reikšti sielą kvėpavimą, θυμός – sielą kraują“⁶⁴. Th. Gomperzui atsakė sielos-esybės sampratos šalininkas E. Rohde: θυμός negalima pripažinti siela todėl, kad ši sąvoka neatitinka „sielos“, tai yra „kūnui ir jo galioms nepriklausančios, kūne nepriklausomai įsikuriančios ir po mirties jį paliekančios“ esybės idėjos⁶⁵. Filosofinės graikų psichologijos istorikas H. Siebeck taip pat įspėja, jog nereikia įsivaizduoti, esą θυμός yra skirtinga žmogaus „siela“; tai viena iš gyvybinių sielos *funkcijų*, kaip ir kitos

⁶³ *Die Griechische Denker...* – Leipzig, 1896–1909, Bd. I, p. 200.

⁶⁴ H. J. Rose, OCD, p. 1005, s.v. *soul*. LSJ graikų kalbos žodyno autoriai (s.v.) šiai nuomonei nepritaria: anot jų, Homero ψυχή veikiau yra kraujas nei kvėpavimas. Jie nurodo Il. XIV, 518 ir XVI, 505 vietas, kur ψυχή išeina („išskrenda“, ἔσσυτ' ἐπειγομένην) per žaizdą. Tiesą sakant, per žaizdą siela išlekia tik pirmoje iš nurodytų vietų – galbūt ji paprasčiausiai pasinaudoja atsivėrusia anga? XVI „Iliados“ giesmėje (v. 505) pasakyta tik tiek, kad Patrokliis kartu su savo ietimi ištraukė ir Sarpedono sielą. Siūloma taip pat palyginti vėlyvųjų leksikografų minimus ψυχολότης, ψυχορροφέω – sielą gyvybę galima iščiulpti, išgerti. Bet plg. dar ψυχὸν ἀποπνεῖν, – Simon. 52, Pind., N. 1, 47, Esch. Or. 1163 et al.; ἀποψύχω, „netekti žado, sąmonės“, „mirti“, – Od. XXIV, 348 et aliud; ἀναψύχω, „atgauti žadą“, „atsigauti“ (žr. Chantraine, II, p. 1294 sq, LSJ s.v.).

⁶⁵ *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Bde I–II. – Freiburg i. B.-Leipzig-Tübingen, 1898², p. 45–46, n. 1.

psichinei sielos veiklai aprašyti vartojamos μένος, νόος, μῆτις, βουλή ir panašios sąvokos⁶⁶.

„Biri“ ir į daugelį skirtingų sielų skilti linkusi Homero siela nėra istorinė ir kultūrinė išimtis. Etnografų tyrimai rodo, kad dauguma vadinamųjų primityviųjų tautų neturi vienos ir vieningos sielos idėjos, bet vaizduoja kelias daugiau ar mažiau tarpusavyje susijusias, nuo kūno daugiau ar mažiau skirtingas⁶⁷ ir vienokį ar kitokį žmogaus būvį palaikančias „sielas“. Siela *kvėpavimas*, siela *kraujas* ir dar kitos įvairios „sielos“ gali visos gyventi tame pačiame žmoguje ir to paties žmogaus kūne. Anot etnografinių ir mitologinių tyrinėjimų klasiko J. G. Frazerio, tol, kol sielos vieningumas ir nedalumas netapo teologijos (galima pridurti, ir filosofijos) dogma, žmonės, nelabai dėl to būsątaudami, turėjo tiek sielos sąvokų, kiek sugebėjo atrasti⁶⁸.

Žinoma, jog kai kurios gentys žmogui priskiria dvi, tris ar net septynias „sielas“. Frazeris pasakoja, kad Karibų salų gyventojai tiki, jog viena žmogaus „siela“ esanti galvoje, kita – širdyje, dar kelios – visose vietose, kur justis pulsas. Kai kurios Indijos gentys laipsnišką žmogaus mirtį, kuomet atrodo, kad galūnės miršta greičiau už likusias kūno dalis, aiškina tuo, kad žmogus turi keturias sielas, vieną po kitos paliekančias kūną. Galutinė mirtis ateina visoms

⁶⁶ *Geschichte der Psychologie* I, p. 17. Ginčas dėl ψυχή ir θυμός sąvokų poros negali nepriminti nuo seniausių graikų filosofijos laikų žinomos šalto ir šilto žmogaus gyvybės pradų teorijos, – žr. Priedas II. „Karštasis ΘΥΜΟΣ ir šalta ΨΥΧΗ Homero poemose ir graikų filosofijoje“.

⁶⁷ Sielos nematerialumas taip pat nebūtinai priklauso pirminei „sielos“ idėjai. Siela gali būti tapatinama su vienu ar kitu kūno organu (kraujas, širdis, diafragma, galva ...), medžiaginio pasaulio pradų (oras, ugnis) arba vaizduojama pagal išorinio pasaulio dalykų analogiją (šešėlis, tam tikra oro arba ugnies rūšis). Tai visai nereiškia, kad tokia siela negali būti laikoma nemirtinga.

⁶⁸ J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. – London, 1900², v. III, p. 418.

šioms sieloms pasitraukus⁶⁹. E. B. Tyloro žiniomis, Fudži salų gyventojai skiria į pragarą einančią „tamsiąją dvasią“ (žmogaus šešėli) ir šalia mirusiojo pasiliekančią „šviesiąją dvasią“ (jo atspindį veidrodyje arba vandens paviršiuje). Madagaskaro gentys tiki, jog žmogaus protas, *saina*, išnyksta sulig jo mirtimi, *aina*, gyvybė tampa grynu oru, o *matoatoa*, dvasia, skrajoja aplink kapą. Šiaurės Amerikos algenkuinai mano, kad viena žmogaus siela išeina iš kūno ir sapnuoja sapnus, o kita niekad nuo jo neatsiskiria. Žmogui numirus, šiai sielai nešamas maistas, o pirmoji iškeliauja į mirties kraštą...⁷⁰



Tad, norėdamas pretenduoti į platoninės sielos dalių sampratos autorystę, universalusis Homeras pirma turėjo atrasti sokratiškai platoniską vieningos sielos idėją. Nė lengva pasakyti, kam ir kada pavyko išžiūrėti šią vienybę⁷¹. Tikriausiai Platono žodžiai, kad būtent taip, t. y. nuo vieningos idėjos, teisinga yra pradėti tirti sielą, vis dar padeda šią idėją paremti ir sustiprinti.

„Faidre“ Platonas pastebi, kad geras kalbėtojas neturi pasitenkinti praktiniais savo amato įgūdžiais ir patirtimi⁷², bet privalo teoriškai nusimanyti apie sielos prigimtį – visumą ir dalis, kaip kad geras gydytojas teoriškai nusimano apie kūno prigimtį ir santvarką⁷³. Bent jau toks

⁶⁹ *Ibid.* p. 418–420.

⁷⁰ Žr. E. B. Tylor, *Primitive Culture*. – London, 1903⁴, v. I, p. 434 sq.

⁷¹ Plg. B. Snell, p. 25. J. de Romilly (p. 102 sqq) stebi, kaip Euripido tragedijose pradeda neveikti psichologinio dievų išikišimo „mechanizmas“, ir konfliktas kartu su moraline atsakomybe persikelia į sielą.

⁷² *Phaedr.* 270b: μή τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ...

⁷³ *Phaedr.* 270b sqq. (Tokio žinojimo, beje, trūksta retorikos mokytojai

yra Asklepiado Hipokrato mokslas⁷⁴. Gali būti, kad ši nauja teorinė ir „generalistinė“ medicinos pakraipa darė įtaką ir žmogaus dvasios gyvenimu labiau susirūpinusiems specialistams⁷⁵. Gydant žmogų būtina atsižvelgti į sergančio organizmo visumą⁷⁶ – reikia įsivaizduoti kūno santvarką, įvairių jo elementų reikšmę ir santykius. Siekiant efektingai paveikti sielą, taip pat reikia turėti bendrą sielos visumos ir santvarkos vaizdą.

II a. po Kr. medikas ir filosofijos mėgėjas, Platono ir Hipokrato mokslą didžiai gerbiantis Galenas abudu juos laiko pagrindiniais trichotominės psichologijos autoritetais⁷⁷. W. Jaegeris parodė⁷⁸, kad Platono mokyme apie kūno pavyzdžiu iš daugelio pavidalų sudėtą sielą⁷⁹ tikriausiai esama ir medicinos patriarcho teorijų įtakos. Jei ir ne pats Hipokratas, tai jam labai artimas autorius traktate „Apie orus, vandenį ir vietas“⁸⁰ svarsto klimato įtaką įvairių kraštų gyventojams. Azijos tautos, egiptiečiai ir libiečiai, dėl švelnaus klimato esančios taikios⁸¹ ir paklusnios, bet

⁷⁴ *Ibid.* 270b-c.

⁷⁵ Žr. R. A. Gauthier, J. Y. Jolif (Aristote. *L'Éthique à Nicomaque*), 1959, v. II (1), p. 90–92.

⁷⁶ Plg. Platono „Charmidą“ 156b-c: Sokratas ragina sutikti, jog akių negalima išgydyti nesirūpinant visa galva, o galvos – be viso kūno; vieną narį reikia gydyti pradedant nuo viso kūno.

⁷⁷ *De plac.* VI, 1, p. 360, 4–7 de Lacy. Plg. *ibid.* I, test. II, p. 64, 16–19 de Lacy, *et aliud passim*.

⁷⁸ „A New Greek Word in Plato's Republic“ in: *Scripta Minora* II, Roma, 1960, p. 309–316.

⁷⁹ Plg. *Phaedr.* 271a sq.

⁸⁰ Περὶ ἀέρων ὕδατων τόπων.

⁸¹ Joms būdingos ἀθουμία καὶ ἀνανδρεία.

Trasimachui, tam pačiam, kuris „Valstybėje“ įrodinėjo, kad teisingumas esąs stipresniojo teisė. Šis Trasimachas nieko neišmano apie sielos dalis, todėl nieko nesupranta nei apie gražbylostės amato taisykles, nei apie dorovės pagrindus.)

taip pat labai jausmingos ir ieškančios malonumų. Europos žemių gyventojai ne tik veiklesni, bet ir karštesni bei karingesni, nes tokį būdą išugdo permainingas šių šalių klimatas.

Jaegeris aiškina, kad Hipokrato laikais medikai ieškojo pagrindinių žmonių tipų, kuriuos vadino εἶδος arba ἰδέα, o atitinkamus būdus nusakė iš εἶδος sudėtais būdvardžiais (-εἰδής): antai θυμοειδής yra daug θυμός turinčios Europos tautos⁸². Jaegerio manymu, ir trečiojo sielos prado *idėja* ir pavadinimas galėjo kilti iš šių teorinių medikų pastangų. Jau prieš Jaegerį buvo pastebėta, kad Platono aiškinimai apie karingąją šiaurės tautų, gobšųjį egiptiečių ir *filosofinį* graikų būdą⁸³ primena traktato „Apie orus, vandenį ir vietoves“ aiškinimus apie klimato įtaką gyventojų būdai⁸⁴. „Epinomyje“ teigiama, kad palankiausias geram mokymui ir teisingam tikėjimui atsirasti yra nuosaikus Graikijos klimatas: jei dėl sauso ir šilto vasaros oro barbarai egiptiečiai ir siriečiai galėjo anksčiau už graikus danguje išžvelgti dar vieną dievybę, Graikijos klimatas geriau padeda teisingai įvertinti šį ir kitus anksčiau už graikus barbarų padarytus atradimus⁸⁵. Nieko nuostabaus, jei nuosaikus klimatas⁸⁶ itin palankus teisingos ir santūrios sielos sveikatai.

Ne be medikų įtakos ieškota ir kūninių įvairių „sielos“ galių vietų, arba „šaltinių“. Demokritas, anot kai kurių liu-

⁸² *De aere, aquis, locis* 12, 13, 16, 23 Kuehlewein.

⁸³ *Resp.* IV, 435e.

⁸⁴ J. Adam, *ad locum*.

⁸⁵ *Epin.* 986e – 987a, d-e *sqq.* Plg. *Resp.* IV, 435e *sq.*: ... τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστα ἄν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ir *Tim.* 24c: karus ir išmintį mėgstanti deivė Atėnė pirmąją valstybę įkurdindama pasirinko tokiam pat būdai išugdyti palankų klimatą.

⁸⁶ Klimatą graikai vaizduoja tam tikru gamtos sąlygų *mišiniu* (κρᾶσις). Švelnus ir nuosaikus klimatas – gero ir teisingo mišinio padarinys.

dijimų, protą, kaip ir Platonas, įkurdino smegenyse⁸⁷, kiti Demokrito nuomonę tapatina su Epikūro požiūriu: protingoji sielos dalis esanti krūtinėje, o neprotinga yra pasklidusi po visą kūną⁸⁸. Sekstas Empirikas, priešingai, teigia, kad po visą kūną, anot Demokrito, yra pasklidęs protas, δίανοια⁸⁹. Pagaliau, anot H. Dielso, I a. po Kr. parašytas „Demokrito laiškas Hipokratui Apie žmogaus prigimtį“ šiam filosofui priskiria „Timajo“ idėjas: smegenys čia pavadintos „proto sargu“, širdis – „pykčio maitintoja“, kepenys – „geismo priežastimi“⁹⁰. Nelengva visuose šiuose liudijimuose susigaudyti ir paaiškinti, kur protingoji ar kita kokia sielos galia nebėra nuo kūno organo vargiai atskiriamas psichinis ir gyvybingas jo vaidmuo. Galų gale ir paties Platono „Timajuje“ mirtingosios sielos rūšys, kitaip nei nemirtingasis protas, atsiranda ne anksčiau, nei Amatininko padėjėjai jas įkurdina ir priderina prie atitinkamų kūno organų⁹¹.

Diogeno Laertiečio žiniomis⁹², Pitagoras žmogaus sieloje skyrė voūd, φρένες ir θυμός: „nuonokumą“, voūd, ir „veržlumą“, θυμός, anot šio mokymo, gali turėti ir kiti gyvūnai, „protą“, φρένες, – vien žmogus⁹³. „Siela“ užima vie-

⁸⁷ Aetijas, IV, 5, 1.

⁸⁸ Aetijas, IV, 4, 6: Δημόκριτος, Ἐπίκουρος διμερῇ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δὲ ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον. Plg. *ibid.* IV, 5, 5, 24, kur vietoje Demokrito paminėtas Parmenidas.

⁸⁹ Sekstas Empirikas, *Adv. math.* VII, 349 (= A 107 DK). Plg. Aetijas, IV, 5, 12 (= Stob., I, 48, 7 W).

⁹⁰ C (*Imitation*) 6 DK, p. 227, 18–218, 1: ... φύλακα διανοΐης ... ὀργῆς τιθηνός ... ἐπιθυμίας αἴτιον.

⁹¹ *Tim.* 69c sqq.

⁹² Diogenas tikriausiai rėmėsi Platono amžininko pitagorininko Aleksandro Polihistoro rašiniu apie pitagorininkų mokymą, – plg. DK, n. *ad locum*.

⁹³ νοῦν μὲν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένες δὲ

tą nuo širdies iki smegenų: „veržlumas“ yra širdyje, o „protas“ ir „nuovokumas“ smegenyse. Jūslių esančios jų ištakos („lašai“, σταγόνες). Ir tai, kas protinga, nemirtinga, o visa kita miršta (τὸ μὲν φρόνιμον ἀθάνατον, τὰ δὲ λοιπὰ θνητά)⁹⁴. Šią teoriją primena ir poaristoteliškais sąvokomis doksografiniame Aetijo sąvade išdėstyta pitagorininkų sielos dalių teorijos versija: sieloje esama gyvybingosios, ζωτικόν (plg. Diogeno minimą θυμός), protingosios, λογικόν (plg. νοῦς), ir mėstančiosios, νοερόν (plg. φρένες), dalių: gyvybingoji yra širdies srityje (περὶ τὴν καρδίαν), protingoji ir mėstančioji – galvoje (περὶ τὴν κεφαλὴν)⁹⁵.

Jamblichio liudijimu, V a. pr. Kr. medikas ir pitagorininkas Filolajas skyrė aukščiausią (taip pat ir tiesiogine prasme, nes jo vieta galvoje) protingąją ir žemesnės žmogui ir kitiems gyviesiems vienodai būdingas gyvybės galias⁹⁶. Šis pitagorininkas minėjo keturis protingo gyvūno (τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ) pradus – smegenis, širdį, bambą ir „gėdingąsias vietas“ (αἰδοῖον): „galva – proto [pradas], širdis – sielos (ψυχή) ir jutimo, bamba – išsiskynimo ir pirmakščio augimo, 'gėda' – sėklos išmetimo ir gimimo; smegenys – žmogaus pradas, širdis – gyvūno, bamba – augalų, o gėda – visų, nes viskas žydi ir dygsta“⁹⁷.

Šis aiškinimas skiria įvairias žmoguje glūdinčias pasaulio gyvybės pakopas. Siela ψυχή atsiranda juntančių

μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. φρήν doriečių dialektui įprastas aukščiausios mąstymo galios pavadinimas: apie Apoloną kalbėdamas, pitagorininkams prijaunantis Empedoklis sako, jog nereikia manyti, neva dievybė turinti žmogaus išvaizdą, bet kad tai yra „šventas ir neapsakomas protas (φρήν)“, – Fr. 134 DK.

⁹⁴ Diogenas Laertietis, VIII, 30 (= 58 B 1a, p. 450, 15–20 DK). Plg. dar Aetijas, IV, 7, 5 (= p. 393 DG).

⁹⁵ Aetijas, IV, 5, 10.

⁹⁶ Theol. Arithm. 22

⁹⁷ Fr. 13 DK.

gyvūnų ir širdies lygmenyje. Kai kurie Platono tekstai leidžia manyti, kad ir jam nebuvo visai svetima augalinio ir gyvulinio žmogaus sielos „lygmens“ idėja. „Timajuje“ teigiama, kad geismą ir geidžiantįją sielos pradžą turi jau augalai⁹⁸, o visi keturkojai atsirado iš krūtinėje esančiomis sielos dalimis besivadovavusių ir filosofijos dalykais visai nesirūpinusių žmonių⁹⁹. Neoplatonikai pasaulio ir sielos santvarkos analogiją perteikė Demokrito „mažosios santvarkos“ sąvoka (μικρὸς δῖάκοσμος)¹⁰⁰: „kaip Visybėje matome, jog vieni tik valdo kaip dievai, kiti ir valdo, ir yra valdomi kaip žmonės (mat jie ir dievų valdomi, ir valdo neprotingus gyvūnus), treči vien valdomi kaip proto neturintys gyvūnai, tą patį galima matyti ir žmoguje, šiame, Demokrito žodžiais tariant, mažajame pasaulyje. [Ir žmoguje] kai kas vien valdo, kaip protas (λόγος), kai kas ir valdo, ir valdoma, kaip veržlumas (θυμός)..., o kai kas vien valdoma, kaip geismas (ἐπιθυμία)“¹⁰¹.

Iš filosofuojančių – bendrų žmogaus prigimties ir kūno sveikatos dėsnių ieškančių – medikų rato tikriausiai pasklido ir dar vienas labai populiarius sielos esybės apibūdinimas: siela – kūno pradų dermė, tam tikras teisingas jo elementų mišinys (ἀρμονία arba κρᾶσις). „Jei mūsų kū-

⁹⁸ *Tim.* 77b-e.

⁹⁹ *Ibid.* 91e. „Timają“ atidžiai skaitęs Poseidonijas teigia, kad maisto ir dauginimosi siekiantį ἐπιθυμητικὸν pradžą turi ir patys primityviausi gyviai, o drąsa ir siekis pirmauti (θυμός) atsiranda aukštesniuose gyvūnuose; ir vieną, ir kitą vaikystėje turi, protingajai galiai dar nesubrendus, gyvulišką gyvenimą gyvenantis žmogus, – Galenas, *De placitis Hipp. et Plat.* V, 6, 37–38; 7, 17–21 (= Poseidonijas, fr. 33, p. 159 Edelstein-Kidd).

¹⁰⁰ Demokritui priskiriami du traktatai – „Didžioji santvarka“ (μέγας δῖάκοσμος) ir „Mažoji santvarka“ (μικρὸς δῖάκοσμος); tačiau kai kurie Antikos autoriai teigia, jog pirmąjį jų parašė ne Demokritas, o jo mokytojas Leukipas, – žr. O'Brien, *DPh* I, 690–692.

¹⁰¹ Elisas (Davidas), *Proleg. phil.* p. 38, 14 *sqq* Busse (= Demokritas, fr. 34 DK).

nas suregztas ir sulaikomas šilto, šalto, sauso ir šlapio, ir kitų panašių [pradų], siela bus šių pradų mišinys (κρᾶσις) ir dermė (ἁρμογία), kai visa tai gerai ir saikingai tarpusavyje sumaišyta“, – Platono „Faidone“ aiškina sielos dermės nemirtingumu susirūpinęs tėbietis Simijas¹⁰². Jei kūno mišinys suyra, per daug atsipalaiduoja arba per smarkiai įsitempia, „čia pat būtinai žūva ir šio mišinio dermė – siela, nors ji ir būtų labai dieviškas dalykas. Lygiai kaip ir kitos dermės – garsų arba visų amatininkų gaminių, nors bet kurio kūno liekanos išlieka ilgai, kol nesudega arba nesupūna“¹⁰³.

Empedoklis aiškina, jog žmogus užmiega (siela laikinai pasitraukia), kai sumažėja kraujo šilumos, kraujui visai atšalus – miršta, o „mirtis ateina dėl to, kad išsiskiria ugnies < oro, vandens ir žemės pradai – *add. Diels* >, iš kurių susideda žmogus“¹⁰⁴. „Tuo (κατὰ τοῦτο) mirtis yra bendra kūnui ir sielai“¹⁰⁵. Pitagorininkams artimas Alk-majonas iš Krotono sveikatą laikė kūno elementų pusiausvyra ir lygybe¹⁰⁶, o vieno kurio jų perteklių („vienvaldy-stę“, μοναρχία) – ligos priežastimi¹⁰⁷. Poreikio ir pasitenkinimo pojūčiai irgi priklauso nuo teisingo įvairių mišinio elementų santykio. Empedoklis teigė, kad pritrūkus tinkamų kūno mišinio pradų atsiranda siekis, o malonumas – kai ši stoka pašalinama tinkamu ir giminingu (οἰ-κεῖον) elementu, skausmas – jei netinkamu ir priešingu¹⁰⁸.

Platono „Puotoje“ medikas Eriksimachas, atėjęs eilei liaupsinti Erota, sako, kad medicina yra kūno pradams

¹⁰² *Phaed.* 86b-c.

¹⁰³ *Ibid.* 86c-d.

¹⁰⁴ A 85 DK: ἡ σύγκρισις τῶ ἀνθρώπῳ συνεστάθη.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Fr. 4 DK: σύμμετρος τῶν ποιῶν κρᾶσις, ἰσονομία.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Empedoklis, A 95 DK.

meilę ir santarvę (ὁμόνοια) įdiegti pajėgiantis mokslas¹⁰⁹. Tai verčia prisiminti Empedoklio mokymą apie kartu su Neapykanta pasaulio pradų santykius valdančią Meilę. O kosminę Empedoklio Meilę prisiminę, negalėtume apeiti nei garsiosios Herakleito susisiekančių priešybių dermės. Bent jau nuo stoikų monizmo skirtingų sielos pradų teoriją gindamas platonikas Plutarchas pasitelkia ir vieno, ir kito filosofo priešybės jungiančios meilės ir dermės idėjas ir įvaizdžius. Plutarchas be kita ko pastebi, jog apie tai, kad „pati siela savyje esanti kažkoks sudėtingas, dvilypis ir nevienodas dalykas ...“, regis, žinojo jau Pitagoras. Tai liudija šio vyro dėmesys muzikai, kurią jis naudojo sielai pakerėti ir paveikti, nes ne visa ji paklūsta mokymui ir mokslams ir ne visa, protui vadovaujant, palieka blogi, bet reikia ją dar kitaip papildomai veikti, ugdyti ir jaukinti, kad ji neliktų filosofijai visai nepavaldi ir kurčia“¹¹⁰.

Pitagorininkai ir pats pusiau mitinis Pitagoras – rimčiausi pretendentai į Platono psichologijos autorystę. Tuotiki ne vien daugelis Antikos laikų filosofijos istorikų, bet ir kai kurie šio amžiaus mokslininkai¹¹¹. Antai Galenas teigia, jog proto ir aistrų (πάθος) kova ir sielos galių skirtumas nuo seno žinomi filosofams: „Juk ne vien Aristotelis ir Platonas taip manė, bet jau ir kai kas iki jų, taip pat ir Pitagoras. Tai liudija ir Poseidonijas, sakydamas, jog šis (sc. Pitagoras) pirmas sukūrė šį mokymą, o Platonas jį išplėtojo ir ištobulino“¹¹². Doksografiniame Aetijo rinkinyje

¹⁰⁹ *Symp.* 186d-e.

¹¹⁰ *De virt. mor.* 441c-e.

¹¹¹ Plg. J. L. Stocks, „Plato and The Tripartite Soul“. *Mind* 15, 1925, p. 207–221.

¹¹² Galenas, *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 7, 39–40 de Lacy (= Poseidonijas, fr. 168–172 E.-K.).

teigiama: „Pitagoras ir Platonas [mano, kad] bendresniu požiūriu siela esanti dvilypė ir susideda iš protingos ir proto neturinčios dalių. O tiksliau ir atidžiau išsižiūrėjus – trilypė, nes neprotingąją dalį jie suskaido į piktąją ir geidžiančiąją“¹¹³. Pitagorizuojantis IV a. po Kr. platonikas Jamblichas Pitagoro mokiniams priskiria visą Platono mokymą apie dievišką išūlaus „margasiekių“ sielos žvėries prižiūrėtoją – protingąją tvarkos ir santūrumo šaltinį¹¹⁴.

Rimtai į šiuos liudijimus pažvelgti daugelį mokslininkų privertė dar viena Pitagorui priskiriama ir su Platono tridalsės sielos samprata susijusi idėja. Anot Aristotelio bendraamžio ir bendramokslio Herakleido Pontiečio, Pitagoras taip aiškines, kas yra *filosofas*: gyvenime, tarsi Olimpinėse žaidynėse, vieni ieško šlovės (*gloriam et nobilitatem coronae*, tai yra varžybų dalyviai), kiti – pinigų ir kitų medžiaginių gėrybių (*emendi aut vendendi quaestu*), tretį (ir tai būsiantis geriausias, filosofų, pasirinkimas) ateina *pasiziūrėti* (*videndi causa*)¹¹⁵. Vadinasi, Pitagoras jau žinojo apie „Valstybėje“ pagal vadovaujančias sielos galias skiriamus žmonių tipus ir gyvenimo būdus!

Kritiškai nusiteikę mokslininkai mano, kad iki Platono apie tris sielos dalis pitagorininkai tikriausiai nieko dar nenutuokė ir visą šią teoriją iš jo pasiskolino, o galbūt ir pasisavino¹¹⁶. Panašu, kad I a. prieš Kr. filosofas Poseido-

¹¹³ Aetijas, IV, 4, 1 (p. 389 sq DG). Plg. Teodoretas, *Graecorum affectuum curatio* V, 19 (= p. 389 sq DG).

¹¹⁴ *De vita Pyth.* 174–175.

¹¹⁵ Apud Ciceronem, *Tusc.* V, 3, 8–9. Plg. Jamblichas, *Adhortatio* p. 81, 13 sqq des Places, *De vita Pyth.* 58; 44.

¹¹⁶ Plg. E. G. Zeller I⁵, p. 447; J. Adam, *The Republic of Plato* I, p. 244; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, p. 165–166; H. Ritter, *Geschichte der pythagorischen Philosophie*, p. 221 sqq. Jamblichas (apud Stob., I, 49, 34, p. 369, 9 sqq W.) tridalsės sielos teoriją vaizduoja bendru platonikų ir pitagorininkų mokymu.

nijas pirmasis ėmė skleisti vėliau daugelio filosofų ir filosofijos istorikų pripažintą pitagorietiškos tridalės sielos sampratos kilmės versiją, siekdamas paneigti įtakingo stoikų mokyklos atstovo Chrisipo mokymą ir įrodyti, kad jau nuo pačių seniausių laikų filosofai žinojo, jog siela nesanti vien protinga¹¹⁷. Bet, pasak didelio Poseidonijo gerbėjo Galeno, kadangi „iš paties Pitagoro mums neliko jokio veikalo, jis rėmėsi kai kurių jo mokinių raštais“¹¹⁸. Tad gal tai būta IV arba III amžiaus mokinių? Kita vertus, tris gyvenimo tipus mini ir istorikas Herodotas¹¹⁹, tad čia galėjo būti kokio bendro, bet nebūtinai su Pitagoro mokykla susijusio šaltinio¹²⁰.

Kita vertus, panašu, kad jei pats legendinis Pitagoras ir artimiausi jo mokiniai nebuvo dar atradę tiek pat, tokių pačių ir taip pat susijusių sielos pradų, kaip dėl jų skaičiaus ir esmės taip pat ne visai tikras Platonas, jie – kartu su medikais – jau ieškojo to paties: gyvos sielos pradų, jų vietos ir dermės. Kadangi „Faidone“ sielą skirtingų kūninių pradų derme vaizduojančią teoriją dėsto apie vyresniojo Sokrato bendraamžio pitagorininko Filolajo mokymą šią girdėjęs Simijas¹²¹, o kitas pitagorininkas Echekratas¹²², kuriam Faidonas pasakoja apie paskutinįjį Sokrato pokalbį, prisipažįsta pats visada manęs, jog siela esanti dermė¹²³,

¹¹⁷ Žr. aukščiau Poseidonijo polemiką su Chrisipu tęsiančio ir anti-intelektualistinius jo argumentus naudojančio Plutarcho aiškinimus.

¹¹⁸ Galenas, *De plac. Hipp. et Plat.* V, 6, 43 de Lacy.

¹¹⁹ *Hist.* III, 139: kai Kambisas kariavo Egipte, kartu su juo atvyko daug graikų – vieni prekiauti, kiti kariauti, dar kiti norėdami *pamatyti* šalį (οἱ δὲ τινας καὶ αὐτῆς τῆς χώρης θεῆται).

¹²⁰ W. Burkert, *op. cit.*, p. 164 sq.

¹²¹ „Faidone“ 61d pasakyta, kad Simijas ir Kebėtas buvo susitikę (bendravo arba girdėjo) su Filolaju.

¹²² Diogenas Laertietis, VIII, 46 ir Jamblichas, *Vita Pyth.* 35 Echekratą mini tarp Fleijunto pitagorininkų (Φλιάσιος). Plg. Th. Ebert, p. 5, n. 2.

¹²³ *Phaed.* 88d.

kai kurie mokslininkai buvo linkę pastarąją idėją sieti su pitagorininkų mokykla. Kitiems atrodo, kad tai veikiau buvo „populiarus“ – ne specialus, ne itin „gudrus“ ir „plačioje publikoje“ pasklidęs – mokymas, „suprantamas kiekvienam, kas tikėjo, kad siela prasideda ir baigiasi kartu su organine kūno dalių sąjunga“¹²⁴. Juk Simijas teigia, kad taip dažniausiai įsivaizduojama, kas yra siela¹²⁵. Šios „pitagorininkų“ teorijos istorija dar labiau susipainioja, kadangi, kaip pastebi jau Simijas, ji prieštarauja sielos nemirtingumo idėjai, o pitagorininkai, kaip žinia, tikėjo, jog siela „sunešioja“ ne vieną kūną! Neseniai Kembridžo klasikinių tekstų serijoje išleistų komentarų „Faidonui“ autorius C. Rowe netgi įtaria, jog Platonas parinko kažkokį neortodoksalių pitagorininką, jei jis tikėjo, neva siela esanti kūno pradų dermė¹²⁶.

Kita vertus, ir Antikos, ir naujųjų laikų filosofijos istorikai pitagorininkams priskiria dar ir apie kitokią darną ir dermę kalbančias teorijas. Antai W. K. Guthrie įsitikinimu, pitagorininkų nebūta nei vienintelių, nei ištikimiausių sielą kūninių pradų derme vaizduojančio mokyimo atstovų, ir patys jie tikriausiai mąstė apie *pačios* pagal skaičių dermę suderintos sielos darną: neatsitiktinai ir „Timajuje“ Amatininkas pasaulio sielą iš skirtingų pradų sumaišo pagal muzikinę pitagorininkų tetrados dermę¹²⁷.

¹²⁴ J. Tate, *The Classical Review*, 1939, p. 2 sq. Plg. W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, p. 307, n. 3.

¹²⁵ *Phaed.* 86b. „Įstatymuose“ (X, 888e – 889c) Atėnietis skundžiasi, jog dauguma žmonių išmintingiausiu laiko mokymą, anot kurio, viskas pasaulyje atsirado iš priešybių mišinio. Požiūrius į sielos esmę apžvelgdamas, Aristotelis (*De an.* 407 b27 sqq) patvirtina, jog sielos kūninių pradų dermės idėjai pritaria daugelis filosofų (πᾶσιν ... πολλοῖς). Vis dėlto jis kalba apie filosofus.

¹²⁶ Plato, *Phaedo*. – Cambridge, 1993, p. 6.

¹²⁷ *A History of Greek Philosophy* I, p. 307–317, ypač p. 314 sqq. ir p. 307, n. 3.

Kaip parodė W. Schultz¹²⁸, Filolajo skiriamose gyvybės pakopose, kaip ir kituose mistiniuose pitagorininkų žodžiuose ir posakiuose¹²⁹, svarbi *kieviena raidė*, nes, visų raidžių skaitmenines reikšmes sudėjus, paaiškėja šias pakopas siejanti skaičių dermė:

$$\left\{ \begin{array}{lll} \text{ΚΕΦΑΛΗ} & & = 55 \\ \text{ΚΑΡΔΙΑ} & = 42 & = 2 \times 21 \\ \text{ΟΜΦΑΛΟΣ} & = 93 & = 3 \times 31 \\ \text{ΑΙΔΟΙΟΝ} & & = 66 \end{array} \right.$$

Ši dermė sieja ir žmogaus kūno organus, ir nuo šių organų vargu ar atskiriamas sielos galias. Neaišku tik, ar nereikia visos šios skaičių mistikos išradėjais laikyti III a. prieš Kr. ir dar vėlesniais laikais aktyviai pseudopitagorišką literatūrą kuriančių pitagorininkų idėjų „restauratorių“.

Apie teisingą medžiaginių sielos elementų tvarką kalba ir medikas, ir medicinos teoretikas Hipokratas. Jis sako, kad „visi dalykai, taip pat ir žmogaus siela, ir kūnas, kaip siela, turi tam tikrą santvarką (διακοσμεῖται)“¹³⁰. Kiekviena sielos dalelė laikosi savo vietos, o netinkamos dalelės išstumiamos iš joms nepriderančios vietos¹³¹. Galų gale visos jos turi susidėti pagal tikslius muzikos dermės santykius. O jei nepataiko į kurią nors iš šių kvartos, kvintos ar oktavos intervalų, „žlunga visas sąskambis (πᾶς ὁ τόνος μάταιος), nes tuomet jos negali jam pritarti (οὐ γὰρ προσαείσαι)“¹³². Tokia yra pati žmogaus gyvybės pradžia, nes Hipokratas čia kalba apie embriono raidą.

¹²⁸ Schultz W. ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ. AGPh 21, 1908, p. 240–252.

¹²⁹ Kaip antai ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ, ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ ir taip toliau.

¹³⁰ *De victu* I, 6, 1, p. 7, 17 sq Joly.

¹³¹ *Ibid.* I, 6; 7; 8

¹³² *Ibid.* I, 8.

Pitagorininkui Filolajui priskiriami fragmentai ir Aristotelio pastabos apie pitagorininkų filosofiją liudija apie ypatingą skaičiaus ir skaitmeninės darnos reikšmę pitagorininkų filosofijoje. Tarp Filolajo teiginių esama ir „Filebe“ šlovinamos dieviškos senovės žmonių išminties: viskas, kas yra, susideda iš beribės begalybės ir ribos¹³³. Jeigu viskas būtų begalybė, nieko negalima būtų nei mąstyti, nei pažinti¹³⁴. Visa, kas yra pažįstama ir suvokiama, pažįstama ir suvokiama skaičiaus dėka¹³⁵. Visa apibrėžia skaičius – beribiškumo, netvarkos ir nežinios priešas¹³⁶. Skaičiai vienija visas pasaulio priešybes – aišku, kad pasaulis susideda iš priešybių¹³⁷, kitaip neprireiktų dermės¹³⁸, o dermė atsiranda iš priešybių, ji – „sudėtingo mišinio vienybė ir skirtingai manančių santarvė“¹³⁹. Norint įsivaizduoti Filolajui priskiriamų fragmentų teorijas atitinkančią harmoningą sielą, reikėtų ją įsivaizduoti sudėtinę – sudėtą iš darnos ir begalybės bei sumaišties pradų, – tokią, kokią ją pavaizdavo Platonas, teigęs, kad skirtingai nusiteikusius ir skirtingų dalykų trokštančius sielos pavidalus lyg muzikos tonus suderina ir sutaiko santūrumo ir teisingumo dorybės.

¹³³ Filolajas, fr. 1 DK: ἀ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ πειρανόντων, καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, fr. 2 *ibid.* Plg. Aristotelis, *Met.* A 5, 986a 15 *sqq.*, 987a 9 *sqq.*

¹³⁴ Filolajas, fr. 3 DK.

¹³⁵ Fr. 4, 11, p. 411, 16 – 412, 3 DK.

¹³⁶ Plg. fr. 11, p. 412, 9–14 DK; Aristotelis, *EN* II, 1106b 29 *sq.*: τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπειροῦ, ὥς οἱ Πυθαγόρειοι εἵκαζον, τὸ δὲ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου.

¹³⁷ Aristotelis (*Met.* A 5, 986a 22 *sqq.*) išvardija dešimt pagrindinių pitagorininkų priešybių porų.

¹³⁸ Filolajas, fr. 6 DK, p. 409, 2–9: ...τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἀρμονίας οὐδὲν ἐπιδέοντο.

¹³⁹ Fr. 10 DK. Plg. Jamblichas, *In Nic. ar.* p. 73 Pistelli: anot pitagorininkų, ἀρμονία – συναρμογὰ καὶ ἔνωσις τῶν διχοφωνούντων καὶ τῶ φύσει πολεμίων.

Dažnam Platono skaitytojui ir tyrinėtojui teko susimąstyti, kodėl sielos dalių, anot Platono, esama trijų. Nors „Valstybėje“ ir užsimenama apie tai, kad jų galėtų būti ir daugiau¹⁴⁰, o „Timajuje“ pateikiamas gana neapibrėžtas kūne įkurdinamai sielai suteikiamų galių sąrašas¹⁴¹, vis dėlto ne vien klasikinėje „Valstybės“ teorijoje, bet ir visur, kur daugiau ar mažiau sistemiškai pristatomos sielos dalys, Platonas ties trimis pagrindiniais veiklos centrais sutelkia įvairius sielos veiksmus ir išraiškas. Kodėl gi šių „centrų“ turėjo būti būtent trys, o, tarkim, ne du, kaip būtų galima tikėtis iš *nesivaldymo* paradokso iširti ir psichologiškai pagrįsti siekiančio autoriaus?

Kad ir kokie būtų prie trijų sielos dalių mokymo vedantys paties Platono ir jo pirmtakų keliai, aiškiai ir aiškiau nei bet kur kitur šis mokymas dėstomas „Valstybėje“ – kartu su trijų piliečių luomų teorija. Aristotelio žiniomis, jau V a. „urbanistas“ Hipodamas Miletietis rūpinosi geriausios valstybės santvarkos klausimais ir siūlė valstybę suskirstyti trimis luomais: amatininkų, žemdirbių ir ginkluotų karių¹⁴². „Valstybės“ sampratą čia atitinka vien valstybės luomų skaičius. Bet Platono laikais buvo žinomos ir kitos valstybės luomų sistemos. Įvairių luomų nuo labai senų laikų (XV–XIV a.) būta Kretoje ir Egipte.

¹⁴⁰ *Resp.* IV, 443d: (teisingumas įvairius sielos pradus sieja nelyginant tris dermės tonus) νεότης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα. Proklas (*In Remp.* I, 230, 5 *sqq* Kroll) aiškina, kad Sokratas čia galvoje turi ne kokias kitas sielos dalis, bet mišrius gyvenimo tipus (εἶδη τῆς ζωῆς, οὐχὶ ἄλλα μόρια ψυχῆς): mat būna ir taip, kad pinigų ar mokslų kas nors siekia dėl garbės, o garbės – norėdamas pasipelnyti arba suartėti su mokslingais žmonėmis. Visus šiuos mišrius gyvenimo pavidalus reikia gražiai suderinti su grynais trijų sielos dalių siekais.

¹⁴¹ *Tim.* 42a-b, 69c-d.

¹⁴² *Polit.* II, 1267b 22 *sqq*.

Pastarojo valstybės santvarką ir amatininkų specializaciją „Buseiryje“ nubrėždamas¹⁴³, Isokratas be kita ko pastebi, kad kai kurie žinomi filosofai pasinaudojo Egipto valstybės organizacijos pavyzdžiu¹⁴⁴.

Kita vertus, toje pačioje „Valstybėje“, – tad nuo pat trijų sielos dalių ir teisingumo sampratos gimimo, – ši teorija yra labai glaudžiai susijusi su *trijų* muzikos dermės tonų įvaizdžiu. Teisinga yra teisingai suderinta ir teisingai skambanti siela. Nereikia turbūt per daug sumenkinėti ir paties „mistinio“ skaičiaus *trys* reikšmės. Tam pačiam Hipodamui viską patiko skirstyti į tris dalis – ir valstybės žemes, ir įstatymus¹⁴⁵. Aristotelis liudija apie ypatingą pitagorininkų meilę visumą – pradžia, vidurys ir pabaiga – sudarančiam skaičiui *trys*¹⁴⁶.

Diogeno Laertiečio žiniomis, pitagorininkai tikėjo, jog „dermė – tai dorybė ir sveikata, ir visoks gėris, ir dievas, todėl visa ir sudaryta pagal dermę“¹⁴⁷. Skaičių dermės dėka pasaulis yra darniai iš priešybių sudėtas ir suderintas, gražus ir tvarkingas *kosmas*¹⁴⁸. Ne vien „filosofo“ vardas,

¹⁴³ *Bus.* XI, 15–23.

¹⁴⁴ *Ibid.* § 17. „Timajuje“ (24a-b): Egipto žynys Solonui pasakoja, kad atėniečių protėvių valstybė senaisiais laikais buvusi sutvarkyta taip pat, kaip ir iš kiekvienas savo pareigas vykdančių luomų sudaryta egiptiečių bendruomenė.

¹⁴⁵ Aristotelis, *Polit.*, loc. cit.

¹⁴⁶ *De caelo* I, 268a 10 *sqq.* Žinomas dar vienas šio skaičiaus gerbėjas Jonas Chijietis, – fr. 1 DK: πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλεον ἢ ἔλασσον τούτων τῶν τριῶν. ἐνὸς ἐκάστου ἀρετὴ τριάς: σύνεσις καὶ κράτος καὶ τύχη. Platono „VII-ajame laiške“ taip pat pabrėžiama ypatinga skaičiaus *trys* reikšmė (*Ep.* VII, 334c, d, 336c). „Timajuje“ trikampiai vaizduojami pirmųjų skaičių pasaulio statybos pradais, – 53c *sqq.*

¹⁴⁷ Diogenas Laertietis, VIII, 33: ...καθ' ἀρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα. Dielso-Kranzo ikisokratikų fragmentų rinkinyje tokie liudijimai priskiriami prie anoniminių pitagorininkų fragmentų (žr. 58 B 1a, p. 451, 11 *sq.*)

¹⁴⁸ Filolajas, fr. 1: ἃ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περὶ ἀνόντων καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα. Fr. 7; 11,

bet ir darniai visatai taikomas *kosmo* pavadinimas Antikoje buvo laikomas Pitagoro atradimu. Manoma, kad ir Platonas, „Gorgijuje“ primindamas *išminčių* mokymą, turi galvoje pitagorininkus¹⁴⁹: Sokratas aiškina užsispyrusiam ir tikrą teisingumo vertę pripažinti atsisakančiam pašnekovui, jog, „anot išminčių“, draugystė (φιλία), kuklumas (κοσμιότης), santūrumas (σωφροσύνη) ir teisingumas (δικαιοσύνη) visas esybes vienija į draugišką ir darnią Visybės bendriją. Todėl išminčiai ją ir pavadino *kosmu*¹⁵⁰. Aišku taip pat, kodėl neteisingas ir nesantūrus žmogus nei žmonėms, nei dievams negali būti mielas¹⁵¹. Mat jis nesugeba dalyvauti darnios visuotinės bendruomenės gyvenime¹⁵². Tad Platonas ir pats savo teisingumo mokymą grindžia pitagorininkų visuotinės tvarkos idėjomis!

Gali būti, kad visos pitagorininkams priskiriamos skaičių darnos teorijos buvo taikomos kūninių sielos pradų arba dalelių visumai. Jau Hipokrato muzikinės sielos dermės teorijos rodo, kaip sunku yra vieną nuo kitos atskirti sielos – kūno pradų dermės ir sielos – savo pačios elementų dermės – idėjas. Arba „sielą (kūno ar savęs pačios) dermę“ nuo „dermę turinčios sielos“¹⁵³. Kokių sielos pra-

¹⁴⁹ Nejaugi čia jis galėjo turėti galvoje *sofistus*? Scholiastas (p. 167 Green) aiškina, jog „išminčiais Platonas čia vadina pitagorininkus, pirmiausia Empedoklį, kuris teigė, kad Meilė vienija [visą] rutulį...“. Plg. Olimpiodoras (*In Gorg.* 35, 12 Westerink): „išminčiai ... tai yra pitagorininkai ir Empedoklis, kuris teigė, jog Meilė vienija visą rutulį...“.

¹⁵⁰ *Gorg.* 507e – 508a.

¹⁵¹ *Ibid.* 507e.

¹⁵² *Ibid.*: κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος.

¹⁵³ Plg. Aristotelis, *Pol.* VIII, 1340b 18: πολλοί φασι τῶν σοφῶν, οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.

p. 411, 18–412, 1 DK: ἀριθμὸς καὶ ἡ τοῦτω οὐσία ... κατὰ τὴν ψυχὴν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλήλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται. Pitagorininkai tikriausiai nebuvo abejingi žodžių ἀριθμὸς („skaičius“), ἁρμονία („dermė“) ir ἁρμόζω („derinti“) giminystei.

dų dermę ir kokią sielos dermę tikėjosi paveikti ją muzika ugdes Pitagoras? Pirmųjų amžių po Kr. platonikai Plutarchas ir Jamblichas neabejoja, kad tai buvę tie patys sielos pradai, kaip ir Platono dialoguose¹⁵⁴. O gal jis tikėjosi paveikti sudedamųjų kūno pradų balansą¹⁵⁵?

Svarbesnė už bet kokią kūno ar sielos pradą yra kiekvieną esybę apibrėžiantys ir sukuriantys skaičiai, – Aristotelio žiniomis, pitagorininkai tikėjo, jog esminiai pasaulio dalykai kur kas labiau panašūs į skaičius nei į ugnį, žemę ar vandenį¹⁵⁶. Pasak to paties Aristotelio, ir teisingumas, anot pitagorininkų, esąs tam tikras skaičių santykis, tam tikra skaičių „būklė“, *πάθος*, ir dorybė yra tam tikra skaičių būklė, ir pati siela, ir protas (*νοῦς*)¹⁵⁷. Ar ne apie šiuos skaičius turėjo mąstyti Pitagoras, kuris, Herakleido Pontiečio žiniomis, teigė, kad žmogaus „laimė yra sielos skaičių tobulybės išmanymas“¹⁵⁸. Ši tamsoka mintis, ne mažiau nei Herakleitui Efesiečiui priskiriami žodžiai apie žmonėms priderantį santūrumą ir savęs pažinimą, galėjo paskatinti Platono dialogų paieškas ir atradimus. Aišku ir tai, kad sielos dermės, dermės sveikatos, dorybės ir laimės sąvokos padėjo Platonui atrasti sieloje glūdintį teisingumą. Taip pat neabejotina, kad vėlesniais graikų filoso-

¹⁵⁴ Plg. Plutarchas, *De virt. mor.* 441e, Jamblichas, *De vita Pyth.* 15.

¹⁵⁵ V a. po Kr. Kiro Bažnyčios vyskupas Teodoretas žinojo, kad pitagorininkai sieloje skyrė tiek pat pradų, kiek pasaulyje esama elementų (*Graec. aff. cur.* V, 21). O gal ir pradai joje buvo tie patys?

¹⁵⁶ Aristotelis, *Met.* A 5, 985b 23 sqq, 986a 15 sq, 987a 13–19.

¹⁵⁷ *Ibid.* 985b 29–31. Plg. *M. Mor.* I, 1182a 11: *πρώτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὁρθῶς δὲ τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκης ἴσος*, ir *Met.* M 4, 1078b 21 (= 58 B 4 DK).

¹⁵⁸ Herakleidas Pontietis, apud Clem. Alex., *Strom.* II, XXI, 130, 3: *Πυθαγόραν δὲ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης ἱστορεῖ τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀριθμῶν τῆς ψυχῆς εὐδαιμονίαν εἶναι παραδεδοκένα*.

fijos amžiais būtent pitagorininkams kartu su trijų valstybės luomų mokymu buvo priskirtos Platono teisingos ir darnios sielos sampratai giminiškos teorijos, anot kurių, Visata, valstybė, šeima ir kiekvieno žmogaus siela sudėtos pagal tuos pačius dėsnius ir tikriausiai iš tokių pačių trijų pradų¹⁵⁹. Kita vertus, Aristotelio minimos pitagorininkų idėjos veikiausiai priklauso ne kokiems nors senovės pitagorininkams, bet jo paties bendraamžiams, kurie Platono filosofijai buvo skolingi ne mažiau nei Platonas pitagorininkams¹⁶⁰.

„Faidone“ Platono Sokratas sukritikavo sielos – kūno dermės įvaizdį, tačiau pats greitai nustatė, kad dermė yra didžiausias sielos ir žmogaus gėris. Tik ne kūno, o pačios sielos dermė, kuri jai yra tokia pat svarbi, kaip teisingas kūno pradų mišinys kūno sveikatai, o žmogui tiek svarbesnė, kiek apskritai siela yra vertingesnė už kūną. Tad ir žmogaus būdas priklauso ne nuo šalto, šilto, sauso ir

¹⁵⁹ „Aresas“ (coniec. Thesleff, *Stob. „Aisara“*), *De natura hom.*, apud Stob. I, 49, 27: φύσις ἀνθρώπου κανὼν μοι δοκεῖ νόμος τε καὶ δίκας καὶ οἶκος τε καὶ πόλιος. ἔχνια γὰρ ἐν αὐτῷ σταιβαζόμενος εὐροῖτό κά τις καὶ μαστευόμενος νόμος γὰρ ἐν αὐτῷ καὶ δίκαι ἅ τὰς ψυχὰς ἐστὶ διακόσμησις. τριχθαδία γὰρ ὑπάρχοισα ἐπὶ τριχθαδιοῖς ἔργοις συνέστηκε, etc. „Diotogenetas“, *De regno*, *ibid.* IV, 7, 62; „Hipodamas“, *De felic.*, *ibid.* IV, 39, 26, cf. *De rep.*, *ibid.* IV, 1, 93, 94; „Kalikratidas“, *De dom. felic.* IV, 22, 101, cf. IV, 28, 16. P. Moraux (*À la recherche de l'Aristote perdu...*, p. 81–88) parodė, kad daugeliu atvejų pitagorininkų Visybės, šeimos ir sielos santvarką gretinančios teorijos yra paliestos (vargu ar tiesiogiai) Aristotelio dialogo „Apie teisingumą“ įtakos. Tačiau kai kurios P. Moraux minimos pitagorininkų teorijos kur kas labiau primena paties Platono idėjas (plg. p. 83, n. 4, p. 84, n. 7, kur Moraux pats atkreipia dėmesį į Aristotelio ir pitagorininkų mokymo skirtumus, tačiau nepastebi, kad šios skirtingos pitagorininkų teorijos tiesiai plaukia iš „Valstybės“ ir „Politiko“). Panašiai perdeda Moraux ir šio dialogo įtaką Plutarcho traktatui „Apie būdo dorybę“ (p. 89 sqq.).

¹⁶⁰ Plg. C. H. Kahn, *Did Plato Write Socratic dialogues?*, p. 310, n. 13 ir H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, p. 36.

šlapio mišinio, o nuo skirtingai nusiteikusių sielos dalių santykių. Kita vertus, pačiame „fiziologiškiausiam“ *lokriečio* Timajo vardu dėstomame savo kūrinyje Platonas pats sielos dalis vaizduoja glaudžiai bendradarbiaujant su joms Amatininko skirtais ir rūpestingai pritaikytais kūno organais¹⁶¹ ir kruopščiai aiškina paties kūno dalių ir abipusės kūno bei sielos darnos reikšmę dvasinei ir fizinei žmogaus sveikatai bei gerovei¹⁶².

Daugiausia kontaktų su pitagorinkais Platonas turėjo Sicilijoje. Ten pat – skaudžiai nesėkmingai – vyko ir politiniai jo eksperimentai, ir teorinės „Valstybės“ programos bandymai. Platono bičiuliai pitagorininkai taip pat tradiciškai neabejingi politikai. Įdomu, kad jau minėtame pitagorinkams prijaučiančio gydytojo Alkmajono fragmente¹⁶³ esama politinės santvarkos ir sudėtinio organizmo tvarkos analogijos. Jis mini sveiką lygybę (ἰσονομία) ir blogą jos priešybę „absoliutizmą“ (μοναρχία). Aristokratas

¹⁶¹ Atrodo, kad taikęs į savo mokytoją Aristotelis šauna pro šalį. Jis smerkia Platoną ir kitus filosofus, kurie įkurdina sielą kūne ir nepaaiškina, koks turi būti šis kūnas (πῶς ἔχοντος σώματος), „tarytum, kaip pitagorininkų mituose, bet koks kūnas galėtų priimti bet kokią sielą. ...Tai yra beveik tas pats, kaip jeigu kas nors teigtų, jog statybos menas gali įsikūnyti fleitoje; kaip menas turi naudotis [tinkamais] įrankiais, taip ir siela kūnu“ (*De anima* 407b 12 sqq). Bet ką šis griežtasis kritikas galėtų prikišti „Timajui“? Visa čia aprašyta kūno sudėtis nuo pat pirmųjų kūno „statybos“ pradų Amatininko labai kruopščiai ir apgalvotai ruošia tridalei žmogaus sielai įkurdinti. Jau visus gyvybės saitus (ir patį kūno ir sielos sąryšį!) savyje turinčias smegenis Amatininkas padalino į dvi dalis: vieną suapvalino, numatydamas, jog ši dalis bus žmogaus galvoje ir, tartum dirva, priims dievišką sėklą, o iš kitos, mirtingai sielai priglauti skirtosios, dalies padarė apskritus ir pailgus kaulų smegenų kūnus (*Tim.* 73b-c).

¹⁶² *Tim.* 86b – 87b pastebima, kad niekas nebūna blogas savo valia, bet dažniausiai tampa blogos kūno sveikatos ir netinkamo auklėjimo auka.

¹⁶³ Fr. 4 DK.

II.1. SIELOS SKAIČIŲ TOBULYBĖ

Platonas vietoje demokratinės *lygybės* (ἰσωνομία) kalba apie geometrinę pradų lygybę, *teisingumą*: tikrai pusiausvyrai reikia, kad geriausia dalis svertų daugiau nei menkesnės prigimties dauguma. Anaksagoro idėja apie dievišką ir nepriklausomą protą pataisė egalitaristinę lygaus mišinio teoriją.

2 SKYRIUS

ARISTOTELIS APIE DANGIŠKĄ IR ŽEMIŠKĄ SIELOS ŠAKNIS

Sielos dalių klausimas atsidūrė pačiame politikos ir dorovės problemomis ne mažiau nei kosmo santvarka susirūpinusio Platono kūrybos centre. Galutinio „Valstybės“ varianto leidimas¹ Akademijoje turėjo atnaujinti ir sustiprinti domėjimąsi teisingumo ir valstybės santvarkos dalykais. Aristotelis į Platono „Valstybę“ atsiliepė parašydamas IV knygų dialogą „Apie teisingumą“. Šis stambiausias ir vienas iš pirmųjų išleistų literatūrinis Aristotelio kūrinys patyrė bendrą visų jo jaunystės dialogų likimą. Dar 1955 m. O. Gigon pratarinėje „Politikos“ vertimui stebėjosi, kad niekas iki šiol rimtai nebandė išlikusiuose paties Aristotelio veikaluose arba vėlesnių autorių raštuose susekti šio teisingumui skirtą Aristotelio dialogo pėdsakų². Tuo metu P. Moraux jau atidžiai rankiojo jei ir ne stambius šio veikalo fragmentus, tai bent svarbesnias jo temas³.

Pradėdamas nuo „Politikoje“ dėstomos įvairių valdymo tipų (τῆς ἀρχῆς τρόποι) teorijos⁴ ir analizuodamas kitas tos pačios „Politikos“ ir trijų Aristotelio „Etikų“ su valdymo tipais akivaizdžiai susijusias temas, P. Moraux prieina išvadą, kad visos šios paties Aristotelio dažnai

¹ Anot Thesleffo, *Studies in Platonic Chronology*, p. 237, apie 355 m.

² Aristoteles, *Politik und Staat der Athener*. Neu übertr. u. eingeleit. v. O. Gigon. – Zürich, 1955, p. 24. Plg. P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue „Sur la Justice“*. – Louvain-Paris, 1957, p. 7, n. 12.

³ Žr. išn. 2.

⁴ *Polit.* III, 1278b 30 – 1279a 21.

vienaip ar kitaip siejamos temos kadaise turėjo priklausyti vienam kiekvienos jų detales ir visų jų tarpusavio santykius išsamiai svarstančiam mokymui. Juo labiau, kad vieną ar kitą šių giminingų temų paminėjęs Aristotelis neretai priduria, jog apie tai daug jau buvo kalbama „kituose svarstymuose“⁵. Valdymo tipai, teisingumo ir draugystės rūšys, kūno ir sielos, proto ir neprotingosios sielos dalies tarpusavio santykiai kažkur anksčiau Aristotelio buvo išsamiai aptarti ir sugretinti⁶, todėl vėliau jam pakanka prabėgomis nurodyti šį visiems gerai žinomą šaltinį. Kurgi kitur, jei ne Platono „Valstybės“ teiginius kritiškai apžvelgiančiame dialoge „Apie teisingumą“?

Nuo savo mokytojo pažiūrų laikui bėgant, kaip ir pats Platonas nuo Sokrato, gerokai nutolęs Aristotelis savo filosofinį kelią pradeda vis tais pačiais valstybės ir žmogaus teisingumo ir teisingos santvarkos klausimais. Nuo pat pradžių jis jau turi svarbių patikslinimų ir pataisymų Platono teisingumo sampratai. Aristotelis nesutinka su pačiu sielos ir valstybės santvarką „Valstybėje“ tapatinančio Platono principu. Platonas aprašo penkis sielos santvarką atitinkančius valstybės santvarkos tipus: be teisingos,

⁵ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις. Įvairias nuomones (paties Aristotelio jaunystės dialogai? bet kuris kitas jo veikalas? kitų mokyklų teorijos?) apie šios daug ginčų sukėlusios formulės reikšmę apžvelgęs P. Moraux (*A la recherche de l'Aristote perdu*, p. 16 sqq) pastebi, jog vargu ar šitie žodžiai turi vieni vienintelę ir visais atvejais tą pačią reikšmę, bet kad dažniausiai jie reiškia gana paviršutiniškus (ant tiriamo dalyko paviršiaus, ἔξω, pasiliekančius ir iki pačios esmės neprasiskverbiančius) ir populiarius („plačiai publiškai“ skirtuosius) svarstymus, kokiais Aristotelis turėjo laikyti savo paties jaunystės dialogus. Atrodo, kad ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις beveik visada galima versti „kitur“, tačiau gali būti, kad šitie žodžiai tuo pačiu nusako dar ir populiareesnį minimo dėsimo pobūdį.

⁶ Apibendrindamas P. Moraux pastebi (p. 52), jog visos paminėtos temos sudaro logišką ir rišlią visumą ir kad tik turint prieš akis visą šią visumą galima teisingai įvertinti kiekvienos jų reikšmę ir prasmę.

aristokratinės sielos ir atitinkamos valstybės esama dar keturių iškreiptų, teisingos tvarkos ir darnos netekusių valstybės ir sielos santvarkos atmainų⁷. Aristotelis rodo, jog valstybės teisingumas iš esmės skiriasi nuo vidinio sielos teisingumo, kadangi tai yra dvi skirtingos prigimtys ir skirtingai tvarkytinos bendruomenės⁸. Teisingumui pirmykšte ir tiesiogine prasme – politiniam valstybės santvarkos teisingumui – būdingos lygios lygių bendruomenės narių teisės ir pakaitomis bendrai visų piliečių naudai vykdomas valdymas⁹. Valstybės tipo organizaciją atitinka lygiateisiškumu pagrįstas teisingumas¹⁰. Nelygios lygiųjų valstybės piliečių teisės neatitiktų šios bendruomenės prigimtys ir iškreiptų tokio pobūdžio bendrijai būdingą teisingumą¹¹.

Ten, kur bendruomenę sudarantys nariai iš prigimtys nėra lygūs, jie kitaip tvarko vidinius savo santykius ir laikosi kitos rūšies teisingumo. Antai žmogaus sielos santykiams su kūnu tinka vergvaldystės valdymo tipas, nes siela kūnu naudojasi kaip *besieliu* įrankiu, panašiai kaip vergvaldys naudoja vergiškos prigimtys žmogų. Ir pati

⁷ Keturias iškreiptas valstybės ir sielos rūšis (didesnio gedimo tvarka – timokratija, oligarchija, demokratija ir, pagaliau, tironija) Platonas aptaria VIII-oje „Valstybės“ knygoje, o visą IX-ąją skiria teisingo žmogaus antipodo tirono sielai ištirti.

⁸ Žr. P. Moraux, p. 15, 23 *sqq.*, 145 *sq.* Seniai pastebėta (plg. P. Moraux, p. 25–28), jog Aristotelio „Politikos“ žodžiai (I, 1252a 7 *sqq.*): klysta manantieji esminio skirtumo nesant tarp valstybinio (τὸ πολιτικόν), karališkojo (τὸ βασιλικόν), šeimininio (τὸ οἰκονομικόν) ir vergvaldiškojo (τὸ δεσποτικόν) valdymo pavidalų, – taiko į Platono „Politiką“ 258e – 259c, kur teigiama, jog valdymo mokslas visais atvejais yra tas pats ir nepriklauso nuo didesnio (valstybė) ar mažesnio (šeima) pavaldinių skaičiaus.

⁹ Pol. III, 1279b 8–21, EN V, 1134a 25–30, EE VI, 1242a 11–13.

¹⁰ Platono nuomone, blogesnė ir dar labiau nelaiminga už demokratinę lygiųjų teisių sielą (ἰσονομικός, Resp. VIII, 561e; δημοκρατικός, 562a) ir valstybę esanti tik tironija serganti valstybė ir tirono siela.

¹¹ Žr. P. Moraux, *op. cit.*, p. 33.

siela savyje turi tam tikru būdu sutvarkytą bendruomenę. „Didžiojoje Etikoje“ Aristotelis pastebi, jog po Pitagoro ir Sokrato, kurie sielą laikė nedaloma, „Platonas teisingai ją padalino į protą turinčią ir neprotingąją“¹². „Politikoje“ ir trijose savo „Etikose“ jis ne kartą primena šį dorovės klausimams aptarti parankų mokymą¹³ kai kur pridurdamas, jog tai yra „kitur“¹⁴ pakankamai svarstyti dalykai¹⁵. Proto ir neprotingos – geidžiančiosios ir apskritai siekiančiosios¹⁶ – dalių santykiai sveikoje sieloje neprimena ir neturi priminti lygiateisės valstybės santvarkos, jie veikiau yra panašūs į šeimyninius tėvo ir dėkingų vaikų arba gero karaliaus ir ištikimų jo pavaldinių santykius¹⁷.

Suprantama, kad tuos pačius – visuomeninio gyvenimo tikslo, aukščiausiojo gėrio, dorybės ir teisingumo – klausimus „Nikomacho Etikoje“ iš naujo svarstydamas, Aristotelis dažnai prisimena ir savo jaunystės rašinį apie teisingumą, ir šiuos tyrinėjimus paskatinusią Platono „Valstybę“. Neatsitiktinai kai kuriose „Nikomacho Etikos“ vietose Aristotelis tarsi prabyla „Valstybės“ Sokrato kalba¹⁸: bendrapiliečių dorove susirūpinęs valstybės

¹² MM I, 1182a 23.

¹³ P. Moraux (p. 42 sq) pateikia dviejų sielos dalių teoriją vienaip ar kitaip mininčių „Politikos“ ir trijų „Etikų“ vietų rinkinį: EN I, 1102a 23 – 1103a 7 (išsamiausias svarstymas), I, 1098a 3–5, VI, 1139a 1–5; EE II, 1219b 27–31, 1220a 8 sqq, II, 8 passim; MM I, 1185b 3–12; Pol. I, 1254b 2–9, 1260a 4–7, III, 1277a 5–7, VIII, 1327b 23–38, 1333a 16–24, 1334b 17–22.

¹⁴ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις.

¹⁵ R. Heinze (*Xenokrates*. – Leipzig, 1892) siūlė galvoti, kad dvidalę sielą Aristotelis pasiskolino iš savo draugo akademiko Ksenokrato. Žr. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. O. Gauthier et J. Y. Jolif. t. II (1), p. 93 sq.

¹⁶ EN I, 1102b 30: τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὁρεκτικόν.

¹⁷ EN I, 1102b – 1103a 3, V, 1138b 6–13, Pol. I, 1254b 2–9.

¹⁸ F. Dirlmeier (*Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. – Berlin, 1967⁴, p. 543) šia proga pastebi, jog apie santykius

vadovas privalo šiek tiek¹⁹ nusimanyti apie sielą, kaip geras gydytojas nusimano apie kūną²⁰. Čia, – paaiškina Aristotelis, – pakanka priminti tai, apie ką jau daug kalbėta „kitur“: sieloje be proto ir protui nepavaldaus augalinio esama dar ir neprotingo, bet protui ne visai svetimo prado²¹. Pakanka nurodyti susivaldančio ir nesivaldančio žmogaus pavyzdį²². Susivaldančiojo sieloje neprotiniga dalis paklūsta geriems darbams skatinančiam protui, juo labiau santūraus ir narsaus vyro sieloje²³, kur viskas pritaria (ὁμοφρονεῖ) protui. O nesivaldančių žmonių sielos judesiai primena paralyžiaus ištikto kūno judesius: žmogui norint pajudėti į dešinę, nepaklusnūs kūno nariai suka į kairę. Tas pats atsitinka ir nesivaldančiai sielai, nes neprotingoji dalis ją tempia į protui ir geram tikslui priešingą pusę. Tik kūno judesius mes matome, o sielos – ne²⁴. VII-oje „Nikomacho Etikos“ knygoje nesivaldymo (ἀκρασία) prigimtį ir priežastis tirdamas Aristotelis atidžiai analizuoja proto ir pykčio (θυμός) bei proto ir geismo (ἐπιθυμία) konflikto atvejus²⁵.

Apie draugystės esmę ir rūšis susimąstęs Aristotelis

su savimi patogiausia kalbėti Platono sielos dalių sampratos kalba (*Die ses Geschehen im Inneren aber ließ sich in keiner Sprache so beschreiben wie in der Platons und auf keiner anderen Gedanklichen Basis als der der platonischen Seelentheile*).

¹⁹ Būtent tiek, kiek pakanka visuomeninės dorovės dalykams aptarti, kadangi tikslesnis tyrinėjimas peržengtų nagrinėjamos srities ribas, – EN I, 1102a 23–26.

²⁰ EN I, 1102a 7 sqq.

²¹ EN. I, 1102a 26 – b 14.

²² *Ibid.* I, 1102b 14–28: τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν, etc.

²³ *Ibid.* I, 1102b 26–28. Pažymėtina, jog Aristotelis šia proga nemini teisingumo.

²⁴ *Ibid.* I, 1102b 16–25.

²⁵ VII, 1149a 24 – b 26.

klausia, ar reikia, kaip kartais teigiama, pirmiausia būti savęs paties draugu ir patį save mylėti, ir apskritai, ar galima kalbėti apie draugystę ir meilę sau pačiam²⁶? Galima ir reikia, – nusprendžia Aristotelis, – svarbu tik nepamiršti, jog draugystė ir meilė sielos viduje²⁷ skiriasi nuo žmonės siejančios draugystės ir meilės. Tikra draugystė – lygiais vertybių mainais pagrįstas lygiųjų santykis²⁸, bet tokių santykių negali būti tarp sielos dalių²⁹. Gera meilė sau – tai neprotingos sielos dalies paklusnumas valdančiajam protui³⁰. Doras ir save mylintis žmogus sau pačiam pritaria (ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ) ir to paties siekia visa savo siela (κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν)³¹, o neprotingai save mylinčių, tai yra neprotingos sielos dalies įgeidžius tenkinančių, nedorėlių sielos³² primena Platono aprašytą neteisingos sielos netvarką: „juk tokie žmonės vienu dalyku geidžia (ἐπιθυμοῦσι), o kitų nori (βούλονται), kaip nesivaldantys žmonės (ἀκρατεῖς)“³³. Jų siela apimta nesantikos (στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχὴ), ir „viena dalis tempia į vieną pusę, kita į kitą, tarsi norėtų ją suplėšyti“. Aišku, kad toks pastovumo, džiaugsmo ir ramybės savyje niekad neturintis ir nieko patrauklaus savo sieloje nerandantis žmogus esti itin nelaimingas ir nė sau pačiam negali būti

²⁶ IX, 1168a – b 2, 1168a 28 – 1169b 2.

²⁷ Aišku, jog tik sielos viduje ir tarp sielos dalių galima ieškoti draugystės ir meilės sau, – Aristotelis puikiai išmoko šią Platono pamoką (plg. ypač EN IX, 1166a 33–36 ir EE VII, 1240a 12–21).

²⁸ Todėl Aristotelis susimąsto, ar nereikia nutraukti draugystės vienam draugui kitą gerokai pralenkus dorybe arba atvirkščiai, – EN IX, 1165a 36 sqq.

²⁹ Plg. aukščiau.

³⁰ EN IX, 1168b 25 sqq.

³¹ EN IX, 1166a 13 sqq.

³² Nors dauguma žmonių būtent taip supranta meilę sau ir todėl smerkia *savimylas*, – EN 1168b 15–25, 1169b 1–2.

³³ EN IX, 1166b 7 sq.

mielas. Todėl verta stropiai vengti nedorybių (μοχθηρία) ir stengtis tapti padoriu (ἐπαικής) žmogumi, kad būtum mielas ir sau pačiam, ir kitiems³⁴.

Teisingumui aptarti skirtoje V „Nikomacho Etikos“ knygoje tikriausiai taip pat esama nemažai seno Aristotelio rašinio apie teisingumą pėdsakų. Panašiai kaip ir Platonas „Valstybėje“, Aristotelis pradeda svarstydamas teisingumo ir įstatymų santykius. Tai, – paaiškina jis, – plaukia iš pačios kalbos: mat teisingu paprastai vadinamas įstatymų ir lygybės besilaikantis žmogus (νόμιμος, ἴσος)³⁵. Įstatymų nustatomą teisingumą (τὸ νόμιμον) vykdanči dorybė (δικαιοσύνη) esti bendrausia ir tobula dorybė, mat įstatymai skatina ne vien teisingus, bet ir narsius, ir santūrius, ir visus kitus dorus veiksmus. Tačiau tobulas teisingumas yra „ne pats savaime (οὐχ ἀπλῶς), bet kito atžvilgiu (ἀλλὰ πρὸς ἕτερον)“³⁶. Būtent todėl teisingumas dažnai vadinamas didžiausia dorybe (κρατίστη ἀρετή), „mat dauguma žmonių savo pačių reikaluose (ἐν τοῖς οἰκείοις) sugeba naudotis dorybe, o santykiuose su kitais – nesugeba“. Todėl taip pat jis vienintelis gali būti laikomas „svetimu“, kito gėriu (ἀλλότριον ἀγαθόν), kadangi veikia kito naudai³⁷.

³⁴ *Ibid.* IX, 1166b 2–29. Aristotelis ir šikart (plg. aukščiau pst. 23) vengia teisingumo sąvokos – jis kalba apie „padorų“ (ἐπαικής, σπουδαίος) ir „netikusį“ (φαύλος), bet ne apie teisingą ir neteisingą (kaip Platonas) žmogų.

³⁵ EN V, 1129a 31 – b 1.

³⁶ EN V, 1129a 31 – b 26. *Ibid.* b 31 sqq: ...τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὐτόν.

³⁷ *Ibid.* 1129b 27 – 1130a 5. P. Moraux (ir prieš jį jau būta tokios nuomonės) parodo, kad altruistinį teisingumo pobūdį Aristotelis svarstė jau dialoge „Apie teisingumą“. Sokrato oponentas „Valstybėje“ sofistas Trasimachas teisingumą taip pat vadina „svetimu gėriu“, kadangi jis teikia naudą tam, kas yra stipresnis ir valdo, o tam, kas paklūsta ir tarnauja, – vien žalą (*Resp.* I, 343c). Sokratas imasi įrodyti, kad didžiausią naudą teisingumas teikia paties teisingo žmogaus sielai.

Kitaip nei Platonui³⁸, Aristoteliui būtent visuomeninė teisingumo išraiška atrodo būdingiausia. Toks, anot jo, yra ir dorybę apskritai nuo pačios bendriausios teisingumo rūšies skiriantis bruožas: dorybė apskritai – tai tam tikra sielos *savybė*³⁹, o teisingumas reiškiasi išoriniuose žmonių santykiuose⁴⁰, kadangi jam visada reikia kelių žmonių⁴¹. Santykiai su kitais žmonėmis Aristoteliui atrodo kur kas svarbesni ir teisingumui, ir bet kuriai kitai dorybei reikšintis: „niekšiščiausias žmogus niekšingai elgiasi ir su saviimi, ir su savo draugais, o geriausias žmogus savo dorybę naudoja ne savęs, bet savo draugų labui. Juk tai ir yra sunkus dalykas“⁴²!

Į Sokrato ir sofistų polemiką – patirti neteisybę (ἀδικεῖσθαι) ar verčiau pačiam neteisybes daryti (ἀδικεῖν) – Aristotelis atsako laikydamasis savo dorybės – dviejų ydingų kraštutinybių vidurio – apibrėžimo⁴³: teisingumo dorybė žmogui leidžia pasirinkti vidurį tarp dviejų kalbamų kraštutinybių (ἀδικεῖσθαι ir ἀδικεῖν)⁴⁴. Teisingas žmogus nei kitam, nei sau pačiam neskirs daugiau, nei

³⁸ Plg. *Resp.* IV, 443c–d: „panašu, kad iš tikrųjų teisingumas yra kažkas tokio, bet ne išoriniuose veiksmuose, o vidiniuose, tikrai savyje ir savo [dalyse]“.

³⁹ „Savybė“ čia verčiama ἔξις – tai yra išugdyta ir tam tikru būdu veikti leidžianti sielos būklė, *sugebėjimas*.

⁴⁰ *EN* V, 1129a 10–13.

⁴¹ *Ibid.* V, 1138a 19 sq: ἀλλ' αἰεὶ ἐν πλείοσιν ἀνάγκη εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον.

⁴² *Ibid.* V, 1130a 5–8.

⁴³ *Ibid.* II, 1106a 21 – 1107a 8.

⁴⁴ Plg. Trasimacho poziciją „Valstybėje“: teisingumas esąs privertinis kompromisas tarp didžiausio gėrio – laisvai kitus skriausti (ἀδικεῖν) ir didžiausio blogio – pačiam būti skriaudžiamam (ἀδικεῖσθαι). Platonas įrodinėja, kad geriau pačiam būti nuskriaustam, o kitus skriausti esąs didžiausias blogis. Aristotelis ir viena, ir kitą laiko vengtinu pertekliumi (nors smerktinas tėra neteisybės perteklius), teisingas yra šių perteklių vidurys, jo ir turi siekti teisingas žmogus.

reikia (tai yra teisinga)⁴⁵. Aristotelio nuomone, negalima neteisingai elgtis su pačiu savimi, kadangi vienas ir tas pats žmogus negalys tuo pačiu veikti bei kentėti ir todėl, kad niekas savanoriškai nepasirenka būti neteisybės auka⁴⁶. Apie teisingumą arba neteisingumą sau pačiam būtų galima kalbėti nebent „perkeltine prasme ir remiantis panašumu ... ne apie teisingumą sau, bet apie tam tikrą savo [dalių] teisingumą kažkokioms [kitoms dalims], kadangi čia ne viskas yra teisinga, o vien valdančioji arba šeiminkaujanti [dalis]⁴⁷. Juk mes čia jau atskyrėme proto turinčią ir neprotingąją sielos dalis. Į pastarąsias žiūrint kaip tik ir atrodo, kad būna neteisingumas savęs paties atžvilgiu. Kadangi šios dalys gali patirti jų potraukiams priešingus poveikius, tarp jų esama ir šio tokio teisingumo, kai viena valdo, o kita paklūsta“⁴⁸. Apie vienos dalies teisingumą kitai daliai kalbėdamas Aristotelis siekia patikslinti Platono vidinio teisingumo sampratą, – mat išties neaišku, kas yra anas teisingas Platono žmogus, kuris teisingai ugdo ir lavina *visus* savo sielos pradus.

Toje pačioje V-oje „Nikomacho Etikos“ knygoje Aristotelis skiria dvi su lygybe susijusio teisingumo rūšis: vienas gerai tvarkomos valstybės piliečiams proporcingai (pagal geometrinę proporciją) dalija įvairias gėrybes⁴⁹; kitas prižiūri, kad žmonių tarpusavio sandėriai būtų sudaromi teisingai⁵⁰. Teisėjas, pastarosios teisingumo atmainos įsikūnijimas⁵¹, siekia aritmetiškai išlyginti tarp dviejų besibylinėjančiųjų kilusią nelygybę ir taip padalija jų ginčo

⁴⁵ EN V, 9.

⁴⁶ EN V, 15, 1138a 4–28.

⁴⁷ οὐ πᾶν δὲ δίκαιον, ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν

⁴⁸ EN V, 1138b 5–13.

⁴⁹ *Ibid.* V, 1130b 30–33; 1131a 24 *sqq.* 1131b 9–16.

⁵⁰ *Ibid.* V, 1130b 33 *sqq.* 1131b 25 *sqq.*

⁵¹ *Ibid.* V, 1132a 21 *sq.* οἷον δίκαιον ἔμψυχον.

objektą, kad nė vienoje pusėje neliktų nei stokos, nei pertekliaus. „Teisingo“ (δίκαιον) pavadinimas ir kyla iš to, kad tai yra padalijimas *pusiau* (δίχα), „tarsi norėta pasakyti δίχαιον, o vietoje δικαστής – διχαστής“⁵².

Skirtingas dalis ir siekius siejančia harmonija teisingumą laikęs Platonas turbūt neatsitiktinai „Kratile“ kitaip aiškina žodžio δικαιοσύνη kilmę. Visi sutaria, – pastebi Sokratas, – kad δικαιοσύνη reiškia „suprasti teisinga“ (δικαίου σύνεσις), o δίκαιος yra visa persmelkiantis (διαίων) ir visa valdantis dalykas⁵³. Platono teisingumas sieja, o ne skiria! Priekabiajam Sokratui pavyko netgi išsiaiškinti, kad tas pats yra „teisinga“ (δίκαιον) ir „priežastis“ (αἴτιον) – juk tai yra „per ką“ (δι’ ὃ)⁵⁴. Gali būti, kad ir pats Dzeusas (Δίας)⁵⁵ todėl gavo savo vardą. Kiti sakė, kad teisinga (δίκαιον) yra Saulė: „nes ji viena apeidama (διαιώντα) ir degindama (κάοντα) tvarko visus esančius dalykus“⁵⁶. Arba ugnis, arba ugnies šiluma, arba dar Anaksagoro νοῦς: juk šis nepriklausomas valdovas su niekuo nesimaišo, visa apeina (διὰ πάντων ιόντα) ir visa sutvarko (κοσμεῖν τὰ πράγματα)⁵⁷. Daugiau apie δίκαιον reikšmę sužinoti labai

⁵² *Ibid.* V, 1132a 30. Plg. *Etym. Magn.* s.v. δίκαιος: παρὰ τὸ δίχω, διχάζω, ἐτυμολογεῖται δὲ παρὰ τὸ δύο ἔχειν· ἢ γὰρ δίκη τὰ δύο μέρη διΐστησιν, ἢ s.v. Δίκη (ἢ θεός)· παρὰ τὸ διχάζειν καὶ διαλύειν τοὺς φιλονεικούντας καὶ δικαζομένους, δίχη καὶ δίκη· ἢ παρὰ τὸ διχάζειν καὶ χωρίζειν τὸ ἄδικον ἐκ τοῦ δικαίου, διχαιοσύνη τις οὕσα, etc. *Etym. Gud.* II, p. 364: δίκαιος παρὰ τὸ δίκη, τὸ δὲ δίκη παρὰ τὸ δύο διχάζω] ἢ γὰρ δίκη τὰ δύο μέρη διΐστησι (= Georgii Choerobosci *Epimerismi in Psalmos* 103, 17 Gaisford, plg. *ibid.* 60, 21).

⁵³ *Crat.* 412c-e: ἐπεὶ δ’ οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαίων, τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς „δίκαιον“, εὐστομίας ἕνεκα τὴν τοῦ κάππα δύναμιν προσλαβόν.

⁵⁴ *Crat.* 413a.

⁵⁵ *Ibid.* 413a – J. Burnetas ir kiti leidėjai pritaria šiai K. F. Hermannio konjektūrai (rankraščiuose iδία).

⁵⁶ *Ibid.* 413b.

⁵⁷ *Ibid.* 413c.

sunku⁵⁸ ir vargu ar įmanoma, mat čia jau tenka klausti apie pirmąją visa ko priežastį⁵⁹!

Nieko nuostabaus, jei ir labiausiai platoniškos „Nikomacho Etikos“ vietos gerokai dvelkia „antiplatonizmu“: dar jaunystės traktate kitokią požiūrį į teisingumą išdėstęs, ilgą savarankišką mokslinį kelią nuėjęs ir pakankamai laiko savo teisingumo ir sielos santvarkos sampratai patikslinti ir pagilinti turėjęs Aristotelis nepasidarė nei tairesnis, nei sukalbamesnis. Skirtingi yra jau pačioje „Nikomacho Etikos“ įžangoje dėstomi dorovės dalykų nagrinėjimo principai. Platonas „Valstybėje“ visą filosofo išmintį panaudoja vienintelės teisingos valstybės kontūrams nubraižyti. Sokrato ir jo bičiulių kuriama valstybė yra tokia tobula, kad nebent danguje galėtum ją stebėti ir tapti teisingu jos piliečiu. Aristotelis iš karto įspėja, jog svarstant daug nesutarimų ir nesusipratimų keliantį gražių ir teisingų dalykų klausimą⁶⁰ nedera peržengti nagrinėjamos srities ir atitinkamų įrankių ribos: kvaila būtų iš matematiko reikalauti iškalbingų ir įtikinančių, o iš kalbėtojo – mokslinių įrodymų⁶¹; ir kad beprasmiška yra kal-

⁵⁸ *Ibid.* 412c sq: αὐτὸ δὲ τὸ „δικαίον“ χαλεπόν.

⁵⁹ Antikos laikų žodžio δίκη kilmės tyrėjai siūlo ir kitų aiškinimų: δίκη kilusi iš δίζω, „dvejoti“, kadangi „jos riba yra neaiški“, ἀμφίβολον αὐτῆς τὸ πέρας (*Etym. Gud.* II, s.v. δίκη, p. 365 = *Orionis Thebani Etymologicum* 47, 24 Fr. G. Sturz; plg. *Etym. Magn.* s.v. Δίκη ... ἢ παρὰ τὸ δίζω, τὸ ζητῶ, ἢ ζητοῦσα τὸ ἀληθές), arba iš διχάζειν, „skirti“, nes teisingus dalykus ji skiria nuo neteisingų, o mus – nuo neteisingumo (*ibid.* II, p. 364, s.v. δικαιοσύνη), arba ji taip vadinasi todėl, kad „be jos neapsieina daugelis veiksmų“, ἀπὸ τοῦ δι' αὐτῆς τὰς πλείστας διεξιέναι πράξεις (*ibid.* II, p. 365, 9, s.v. δίκη); tačiau nei vienas iš šių aiškinimų neprimena „Kratilo“ visa persmelkiančio ir visa suderinančio teisingumo idėjos.

⁶⁰ Tad galima pamanyti, jog tai esąs vien žmogiško įstatymo, o ne prigimties dalykas (ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή), – priduria Aristotelis, *EN* I, 1094b 14–16.

⁶¹ *EN* I, 1094b 19–27. Tą patį Aristotelis primena dar ne vieną kartą, plg. *ibid.* 1098a 26 – 1098b 8, 1102a 23–26.

bėti apie visuotinį gėrį – „gėrio pavidalą“, „gėrį apskritai“ arba „gėrį savaime“⁶².

Aukščiausias gėris, – kiek toliau paaiškina Aristotelis, – yra tas pats ir valstybei, ir paskiram žmogui, bet valstybėje jis ir didesnis, ir tobulesnis. Žinoma, jog ir paskiram žmogui džiugu jį pasiekti, bet kur kas gražiau ir dieviškiau – ištisoms tautoms ir valstybėms⁶³. Todėl lygiateisių valstybės piliečių draugystė ir tarpusavio santykių teisingumas Aristoteliui atrodo esą pamatinė teisingumo ir draugystės rūšis, o draugystė su savimi arba teisingumas ir neteisingumas savęs paties atžvilgiu – ypatingi ir gana keblūs „netiesioginio“ teisingumo ir draugystės atvejai. Geometrinė Platono lygybė ir kosminis teisingumas tin-ka nelygių narių bendruomenei⁶⁴, kad ir tokiai, kokia yra iš dieviškojo proto ir menkesnių dalių sudėta siela. Aristotelio teisingumas *par excellence* – bendruomenės narių lygybę (ἰσότης) saugantis teisingumas⁶⁵.

Veikiausiai jau ankstyviausiame savo dialoge sistemiskai sielos, žmogaus, šeimos ir valstybės santvarką ištyręs Aristotelis priėjo išvadą, jog nesama ir negali būti vienos *universalios* teisingumo formos ir kad skirtingo tipo bendruomenėms būdingi skirtingi valdymo tipai ir skirtingos teisingumo rūšys. Nėra vieno kosminio, dieviškojo ir visiems privalomo teisingumo. Vienoks yra valstybės, ki-

⁶² EN I, 4.

⁶³ EN I, 1094b.

⁶⁴ Todėl toks svarbus čia yra „Pažink save“ imperatyvas.

⁶⁵ Plg. Laktancijaus didžiųjų filosofų teisingumo teorijų santrauką (*Epit.* 50, 5): „daugelis filosofų, bet visų pirma Platonas ir Aristotelis, daug kalbėjo apie teisingumą. Jie gynė ir nepaprastai aukštino šią dorybę, teigdami, jog ji kiekvienam suteikia tai, kas jam priklauso, ir visuose saugo lygybę“. P. Moraux (p. 62) mano, kad pirmoji šio apibūdinimo dalis (*quod suum cuique tribuat*) taikytina Platono, antra (*quod aequitatem in omnibus servet*) – Aristotelio (jaunystės dialogo) teisingumo sampratai.

toks pavienio žmogaus, dar kitoks vidinis žmogaus sielos dalių santykių teisingumas. Tad nėra pagrindo vidinę sielos santvarką, vidinę meilę arba teisingumą laikyti valstybės gerovės pamatu ir dieviško kosminio teisingumo atvaizdu. Nebetenka prasmės ir visa Platono į Dievą panašios teisingos sielos teorija.

„Nikomacho Etikoje“ Aristotelis nuosekliai įrodo, kad mažų mažiausiai juokinga su teisingumu sieti didžiausią žmogui pasiekiamą laimę (gerovę, εὐδαιμονία), juo labiau dievišką panašumą. Aišku, kad tikra laimė nėra koks nors apčiuopiamas dalykas – turtai ar šlovė, kaip ją dažniausiai įsivaizduoja žmonės⁶⁶. Bet tai nebus ir ana vidinė sielos darna, apie kurią savo valstybės ir piliečio laimei skirtame veikale kalbėjo Platonas. „Juk niekas negiria laimės taip pat, kaip ir teisingumą, bet šlovina ją kaip dieviškesnį ir vertingesnį dalyką“⁶⁷.

Dievų ir žmonių santykiai Aristoteliui primena rūpestingo monarcho santykius su pavaldiniais arba tėvišką vaikų globą. Dievai žmonėms suteikia gausybę gražių ir gerų dalykų, o dėkingi žmonės atsilygina kiek pajėgdami. Kitaip nei vergvaldiškoje despotijoje, tarp dievų ir žmonių esama tam tikros giminystės⁶⁸. Labiausiai dievams gimininga yra pati vertingiausia žmogaus sielos dalis – protas (λόγος, διάνοια), arba mąstymas (νοῦς). Būtent su šio dieviškiausio ir geriausio žmogaus sielos prado veikla ir reikia sieti didžiausią žmogaus laimę, dorybę ir dievišką žmogaus panašumą. Teisingumas, narsumas ir kitos dorybės – žmonių tarpusavio santykių dorybės: „teisingai, narsiai ir pagal kitas dorybes elgiamės vieni su kitais, kai visokiuose sandėriuose ir reikaluose, įvairiuose

⁶⁶ EN I, 1095a 22 sq.

⁶⁷ EN I, 1101b 25 sqq.

⁶⁸ Plg. P. Moraux, p. 50 sq

veiksmuose ir išgyvenimuose laikomės to, kas kiekvienam pritinka⁶⁹; bet mąstančio prado veikla mažiausiai priklauso nuo išorinių sąlygų ir santykių (ἀνταρκέστατος). Stebinčiai savo proto veiklai žmogus gali atsidėti ir visai vienas būdamas, ir juo sėkmingiau, kuo išmintingesnis jis yra⁷⁰, o „teisingajam reikia dar žmonių ir dalykų, su kuriais jis galės teisingai elgtis“⁷¹.

Mąstymas yra vertingas pats savaime, juo žmogus mėgaujasi ir džiaugiasi dėl jo paties, o su kitomis, veiksmo, dorybėmis (πρακτικά ἀρεταί) susiję poelgiai reikalingi ir vertingi ne dėl jų pačių teikiamo malonumo, bet dėl kokio nors kito tikslo ir naudos. Antai savo didingumu iš visų kitų dorybinių veiksmų išsiskiriantys visuomeniniai ir karo darbai (πολιτικά καὶ πολεμικά) nėra vertingi savaime, bet nuveikiami dėl kito, už juos vertingesnio dalyko – taikos ir ramybės. Galų gale viskas žmonių daroma dėl ramaus laisvalaikio (σχολή), kai galima pagaliau daryti tai, kas žmogui yra vertingiausia ir labiausiai būdinga, – mąstyti amžinai nekintančius dalykus, θεωρεῖν⁷².

Suprantama, jog būtent ši mąstančiojo prado veikla, o ne kas kita, iš pagrindinių žmogaus darbų labiausia primena dievų veikimą. Žmogus tiek yra panašus į Dievą, tiek laimingas (εὐδαίμων) ir palaimintas (μακάριος), kiek jo gyvenimas tampa teoriniu mąstymu. Visi sutinka, kad dievai yra patys laimingiausi. O kokią veiklą mes jiems galėtume priskirti? Juokinga būtų dievus įsivaizduoti *teisingus, narsius arba nuosaikius*: kuo ir su kuo jie besimainy-

⁶⁹ EN X, 1178a 10–14: δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία πρὸς ἀλλήλους πράττομεν, *etc.*

⁷⁰ EN X, 1177a 32–34.

⁷¹ *Ibid.* X, 1177a 30 sq: ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν.

⁷² *Ibid.* X, 1177b 1–24. Platono Sokratas savo laiko (σχολή) negaili vien sielos tvarkai tirti.

tų ir kam gražintų užstatus? Ko turėtų nebijoti ir kokius blogus geismus tramdytų? Laimingiausias ir dieviškiausias yra ne teisingas ar kokią kitą iš pagrindinių dorybių pasiekęs, bet išmintingas, grynai mąstymo veiklai atsidėjęs žmogus⁷³. „Juk dievams visas gyvenimas yra laimingas, o žmonėms tiek, kiek jie turi šio veikimo panašumo (ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει)“⁷⁴. „Teisingumas (τὰ δίκαια) būdingas tiems, kurie turi savaimę esančių gėrybių (τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν) dalį ir gali jų turėti arba per daug, arba per mažai“. Dievai jų negali turėti per daug, todėl teisingumas yra žmogiškas dalykas⁷⁵.

Aristotelis tarsi tyčia nenori suprasti Platono teisingumo esmės apibūdinimo: jau pačioje „Valstybės“ pradžioje Sokratas sako, kad gražinti skolas dar nereikia būti teisingam ir kad Simonidas, teigęs, kad teisinga yra atiduoti tai, ką esi skolingas, tikriausiai tai pasakė poetiškai ir mįslingai⁷⁶. „Panašu, kad norėjo pasakyti, jog teisinga kiekvienam atiduoti tai, kas pridera“⁷⁷, o pavadino tai skola⁷⁸. Platonas toli gražu ne „populiariai tešnekėdamas“⁷⁹ šlovina Dievo teisingumą. Jam teisingumas reiškia kur kas daugiau nei sąžiningus žmonių tarpusavio mainus.

Platonas įsitikinęs, kad *teisingo* žmogaus sielos pradai tampa draugiški vienas kitam, o pats jis – draugas sau ir kosmo tvarką valdantiems ir saugantiems dievams; mąstymas, dieviškoji sielos dalis, geriau už bet kurią kitą sie-

⁷³ X, 1178b 7–32.

⁷⁴ X, 1178b 25–27.

⁷⁵ V, 1137a 26–30.

⁷⁶ Resp. I, 332b–c: ἡνίξατο ... ποιητικῶς.

⁷⁷ τοῦτ' εἶη δίκαιον, τὸ προσήκον ἐκάστω ἀποδιδόναι.

⁷⁸ Resp. I, 331d – 332c.

⁷⁹ Kaip aiškina F. Dirlmeier (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, p. 596): Wenn Plato und Aristoteles „populär“ sprechen (z. B. Rep. 352a, Gorg. 507e – 508a, EN V, 10, 1134b 28), so schreiben sie den Göttern Gerechtigkeit zu.

los dalį sugeba mėgdžioti ir sieloje ugdyti pačius teisingiausius ir pastoviausius Visatos apsisukimus. Aristotelio manymu, nuolatos mąstantys dievai labiausiai myli mąstantį žmogų: „tas, kuris naudoja proto sugebėjimus (κατὰ νοῦν ἐνεργῶν) ir jį ugdo (θεραπεύων), yra gražiausiai nusi-teikęs (διακείμενος ἄριστα) ir mieliausias dievams (θεοφιλέστατος). Jeigu dievai, kaip atrodo, kažkaip rūpinasi žmonių gyvenimu, tai būtų visai suprantama, jei jie labiausiai džiaugtųsi geriausiu ir jiems giminingiausiu dalyku (tai turėtų būti mąstymas)⁸⁰ ir atlygintų tiems, kurie jį labiausiai myli ir gerbia, nes tokie žmonės puoselėja jiems mielus dalykus bei veikia gražiai ir tinkamai“⁸¹. Aristotelis, kaip ir Platonas, mano, jog „panašus yra panašaus draugas“⁸², vadinasi, mieliausias dievams bus išmin-tingas (σοφός) žmogus. Tad jis bus ir pats laimingiausias⁸³.

Šis dievams mieliausio ir laimingiausio žmogaus api-būdinimas primena paskutinės Platono „Valstybės“ knygos⁸⁴, o dar labiau „Timajo“⁸⁵ žodžius. Tik teisingumo idėjos čia neliko nė pėdsako – ją Aristotelis nuosekliai pakei-čia stebinčio proto veiklos liaupsėmis⁸⁶. Platonas manė, kad tikras savęs ir savo sielos *pavidalų* vertės žinojimas žmogų padaro laimingą ir įmanomai panašų į teisingą ir laimingą dievybę. Aristotelis sako, jog neverta klausyti žmogiškais ir mirtingais dalykais rūpintis⁸⁷ kviečiančios

⁸⁰ τοῦτο δ' ἂν εἴη νοῦς.

⁸¹ EN X, 1179a 22–29.

⁸² EN IX, 1165b 16–17. Plg. taip pat visą trečią draugystę aptariančios IX-osios knygos skyrelį.

⁸³ EN X, 1179a 29–32.

⁸⁴ Resp. X, 613a–b ir 621c–d.

⁸⁵ Tim. 90a–c.

⁸⁶ A. Graeser (*Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, p. 83) ma-to vien Tim. 90a ir Aristotelio mokymo apie laimę panašumą. Tačiau ir „Timajuje“ Platono idėjos vis dar labai skiriasi nuo Aristotelio teiginių.

⁸⁷ Tai yra „save pažinti“.

išminties, bet, kiek žmogui įmanoma, gyventi tikrąjį savo gyvenimą⁸⁸, dieviško nemirtingo savo proto gyvenimą, ἀθανατίζειν⁸⁹. Kad proto veikla yra būdingiausia žmogaus veikla (ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς), Aristotelis paaiškino jau I-oje „Nikomacho Etikos“ knygoje⁹⁰.

Aristotelis teigia, kad tikrasis žmogus yra geriausias kiekvieno žmogaus pradas. Todėl ir tikroji meilė sau, anot jo, esti meilė tikrajam sau⁹¹ – dieviškam, mąstančiam savo pradui⁹², ir tokios meilės, Aristotelio manymu, negali būti per daug. Platonas taip pat sutinka, jog protas yra geriausia ir dieviškiausia mūsų dalis. Tačiau ši dangiškoji žmogaus šaknis dar nėra visa sudėtinga žmogaus siela, todėl žmogus ir privalo „save pažinti“, kritiškai įvertinti visą sudėtinį savo „ūkį“. Anot Platono, „pažinti save“ kur kas geriau ir svarbiau nei save mylėti. „Įstatymuose“ pastebima, jog visos didžiausios blogybės kyla iš per didelės meilės sau: mat meilės apakintas išimylėjęs nebemato tikrosios savo mylimojo vertės (τυφλοῦται). Tad ir save mylintys žmonės pradeda per daug aukštinti savo dorybes, ypač savo žinias, nors iš tiesų nieko nežino. Tikrą didybę pasiekti norintis žmogus turi mylėti ne save ir ne kokią nors savo dalį (οὔτε γὰρ ἑαυτὸν, οὔτε τὰ ἑαυτοῦ), bet savo ir kitų žmonių teisingumą⁹³.

⁸⁸ Tikrasis žmogus – protas, nors jis (čia Aristotelis sutinka su Platonu: geriausioji žmogaus dalis mažiausia) ir užima nedaug vietos (εἰ γὰρ καὶ ὄγκῳ μικρόν ἐστι). Tad kvaila būtų gyventi ne savo, o kieno nors kito gyvenimą, – EN X, 1177b 34 – 1178a 8.

⁸⁹ EN X, 1177b 31 sq.

⁹⁰ Žr. EN I, 6. Didžiausia sielos dorybė – geriausios jos dalies dorybė (plg. Protr. fr. 6 Ross), didžiausios laimės žmogus gali tikėtis iš dorybingos šios dalies veiklos.

⁹¹ EN IX, 1116a 16 sq, 1178a 2 sq.

⁹² EN IX, 1166a.

⁹³ Leg. V, 731d – 732b. Plg. *ibid.* 727a–c, sqq. Anot P. Moraux (p. 95–100), daugumos mokslininkų pseudoplatonišku pripažįstamas dialogas



Biologinės Aristotelio idėjos apie sielos esmę ir vadina-
moji „hilomorfistinė“ „Apie sielą“ psichologija – ankstes-
nis ar vėlesnis už „Nikomacho etiką“ būtų šis veikalas –
sutinka su Aristotelio pažiūromis į proto ir likusių sielos
galių santykius. Pagrindinė polemika šio veikalo paska-
ta nebe Platono kosminis teisingumas, bet sielos *dalių* ir
dalumo idėja. Ankstyviausiame išlikusiame Aristotelio vei-
kale „Topika“ galima dar ir nepastebėti, kad jam kas nors
nepatiktų klasikinėje Platono psichologijoje. Aristotelis,
atrodo, sutinka, jog sieloje esama trijų pradų ir kad šie
pradai gana „savarankiški“: būdingoji protingojo prado
savybė (τὸ ἰδιον) – vadovauti, o geidžiančiojo ir piktojo –
paklusti⁹⁴, bet „ne visada protingasis vadovauja, tačiau
kartais ir pats paklūsta, ir geidžiantysis su veržliuoju ne
visą laiką paklūsta, bet kartais ir vadovauja, jei žmogaus
siela nevykusi (φάσλη)“⁹⁵.

Aristotelis taip pat aiškina, kad neteisinga sielos sa-
vybės (ἕξις) išdavą (τὸ παρακολουθεῖν) laikyti jos *gimine*
(γένος), pavyzdžiui, baimę vadinti gėdos, o liūdesį – įtū-
žio *gimine*. Mat be kita ko, rūšis ir *giminė* (τὸ εἶδος καὶ τὸ

⁹⁴ Plg. *Protr.* fr. 6 Ross.

⁹⁵ *Top.* V, 129 a 10–16.

„Alkibiadas I“ atspindi Aristotelio dialogo „Apie teisingumą“ idėjas
(„instrumentinė“, tai yra kūną sielos įrankiu vaizduojanti, psichologi-
ja, valdymo teorijos pritaikymas antropologijos srityje, valdymo tipų,
draugystės ir teisingumo temų ryšys ir taip toliau) ir galėjo būti pa-
rašytas apie 340 m. pr. Kr., pastarajam dialogui jau pasirodžius. Kad ir
kaip būtų (ne visi P. Moraux argumentai atrodo vienodai įtikinantys),
tačiau čia aiškinama *savižinos* prasmė (vėlesnių laikų platonikai kaip
tik dėl jos ypač vertino šį dialogą) – pažinti *save* reiškia pažinti savo mąs-
tymą ir tuo pačiu Dievą – išties kur kas labiau nei bet kurio kito Plato-
no dialogo mintys primena jei ir ne dingusį Aristotelio dialogą „Apie
teisingumą“, tai bent jau „Nikomacho Etikos“ teiginius.

γένος) visada yra ten pat (ἐν τῷ αὐτῷ): kur „balta“, ten ir „spalva“, kur „gramatika“ (γραμματική), ten ir „mokslas“ (ἐπιστήμη). O su minėtomis savybėmis taip nėra, nes gėdos vieta – svarstančioje sielos dalyje (ἐν τῷ λογιστικῷ), o baimės – piktojoje (ἐν τῷ θυμοειδεῖ), ir vėlgį, liūdesys yra geidžiančioje dalyje (ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ), o įtūžis piktojoje. „Taigi šios [savybių] išdavos nėra giminės, kadangi jos nėra ten pat, kur ir rūšys^{96/97}. Baimė ir gėda arba liūdesys ir įtūžis yra skirtingose sielos vietose. Tikriausiai šios „vietos“ Aristoteliui nebėra „Timajuje“ aprašyti kūno organai, bet logikos sąvokomis nusakomi santykiai⁹⁸.

„Nikomacho Etikoje“ Aristotelis jau nuo pat pradžios, nors ir prabėgomis, tačiau gana aiškiai pasako, kad dėl sielos *dalių* sąvokos atskirai reikėtų pasvarstyti, pastebėdamas, jog dabar jam visai nesvarbu, koku būdu sielos dalys yra skirtingos ir kokia prasme išvis galima kalbėti apie įvairias sielos „dalis“⁹⁹, – jis tiek tekalbės apie sielos prigimtį ir esmę, kiek apie ją žinoti reikalinga ir pakanka dorovės klausimams aptarti. Pagaliau labai atvirai ir nedviprasmiškai savo nuomonę apie sielos dalis ir dalumą Aristotelis išdėstė sielos esmę ir biologines funkcijas aptariančiame traktate „Apie sielą“. Jei pagrindinis „Nikomacho etikos“ „pašnekovas“ Platono filosofijoje yra visuomeninės moralės pagrindus svarstanti „Valstybė“,

⁹⁶ Rūšys – tai yra „gėda“ ir „įtūžis“, kaip „balta“ ir „gramatika“ yra rūšys „spalvos“ ir „mokslo“ giminės atžvilgiu.

⁹⁷ *Top.* IV, 125b 28 sqq, 126a 3–16.

⁹⁸ Kitaip nei Platonas, Aristotelis nuosekliai skiria ir skirtingiems atvejams taiko logines rūšies ir giminės sąvokas.

⁹⁹ *EN* I, 1102a 26–32: „...O ar šios dalys yra atskirtos, kaip kūno nariai arba bet kurios kitos atskiriamos dalys, ar vien svarstant atrodo dvi, o iš prigimties tėra neatskiriami dalykai, kaip apskritimo įlenkimas ir išlenkimas, šiuo atveju neturi jokios reikšmės“. *Ibid.* 1102b 25: „...o kaip jos skiriasi, neturi jokios reikšmės“ (πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει).

sielos prigimčiai ir biologijai skirtas traktatas „Apie sielą“ kur kas daugiau kalbasi su „Timaju“. Todėl galbūt Aristoteliui dabar ypatingai kliūna „fiziologiniame“ „Timajuje“ Platono vis dar nepamirštos sielos dalys ir organinė šių dalių „anatomija“. Juo labiau, kad daugeliu atžvilgių „Timajo“ idėjos primena įvairiuose paties Aristotelio kūrinuose dėstomas mintis: „instrumentinę“ traktato „Apie gyvūnų kūno narius“ antropologiją, nemirtingojo proto sampratą. Pastarajai Aristotelis visuomet liko ištikimas, nuolat tobulinęs skirtingų proto rūšių mokymą, bet instrumentinė, kūną ir kūno narius nuostabiai sielos veiklai pritaikytas įrankiais vaizduojančioji antropologija¹⁰⁰ susilaukė žymių pataisų.

Tai, kad Aristotelis vienu atveju („Nikomacho etikoje“) labiau atsižvelgia į vieną, kitu („Apie sielą“) – į kitą Platono veiklą, juo labiau panašu į tiesą, kadangi ir pats jis ne sykį teigė, kad skirtingos tyrinėjimų sritys reikalauja skirtingai pažvelgti į tyrimo objektą. Aristotelis sutinka, kad visuomeninės dorovės dalykams aptarti sielos dalių sąvoka gali būti naudinga, bet nesiruošia jos „pakęsti“ biologiniam sielos vaidmeniui skirtame svarstyme. Sielos dalumo idėją sutriuškinti pasiruošęs Aristotelis pradeda tuo pačiu klausimu, kurį sielos dalių sampratai lemiamu momentu „Valstybėje“ sau užduoda Sokratas: kadangi sielai priklauso (τῆς ψυχῆς ἐστὶ) pažinti, taip pat ir justi, ir spėti, be to, dar geisti ir norėti, bei apskritai visi potraukiai, o gyviai dar ir erdvėje juda sielos dėka, auga, bręsta ir nyksta, tai ar visa tai priklauso visai sielai, „ir visa [siela] mąstome, juntame, judame ir visa kita darome

¹⁰⁰ Fr. Nuyensas (*L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. – Louvain, 1948, p. 159 sqq) šią teoriją siejo su „pereinamu“ (nuo visiškai nepriklausomos sielos sampratos prie „Apie sielą“ „hilomorfizmo“) Aristotelio psichologijos mokymo tarpsniu.

bei patiriame, ar skirtingus dalykus darome skirtingomis dalimis (ἢ μορίοις ἐτέροις ἕτερον)¹⁰¹?

„Valstybės“ atsakymas Aristotelio nepatenkina. Juo labiau, jei sielos *dalys* Platonas įsivaizdavo taip, kaip jos aprašomos „Timajuje“. Siela, – aiškina Aristotelis, – ne vien žmogaus, bet kiekvieno organinio kūno „išsipildymas“ (ἐντελέχεια), jo galia, tikslas ir vienybė. Tik *vieningas* dalykas gali suteikti vienybę ir tvarką kitam *organizmui* – kūnas turi dalis, o siela apjungia ir telkia dalų kūną! „Kai kas sako, jog ji (*sc.* siela) esanti daloma (μεριστή) ir kad viena [*savo dalimi*] ji mąsto, o kita – geidžia. Kas gi jungia (συνέχει) sielą, jei ji iš prigimties daloma“¹⁰²? Tik ne kūnas – juk paprastai laikoma, kad siela telkia ir jungia jai pasitraukus mirštantį ir pūnantį kūną. O jei yra kažkoks kitas paprastas dalykas, kuris jungia sudėtinę sielą, kodėl šio dalyko tiesiai nepavadinus siela? O jei ir jis dalus, tai mūsų tyrinėjimui niekad nebus galo¹⁰³!

Jei siela būtų sudėta iš atskirų dalių, kiekviena jos dalis turėtų telkti vieną kurią nors kūno dalį. Bet tai vargiai įsivaizduojamas dalykas! Antai kokią kūno dalį ir kaip telkia mąstymas, voūš¹⁰⁴? Augalai ir kai kurie vabzdžiai, gyvi, tad ir primityviausią sielą jau turintys organizmai gyvena net juos supjausčius į dalis: tai aiškiai rodo, kad Platonas klysta ir kad visos sielos dalys yra kiekvienoje kūno dalyje „ir visos tapačios viena kitai ir visai sielai: viena kitai, kadangi jos neatskiriamos, visai sielai – kadangi ji nedaloma“¹⁰⁵.

¹⁰¹ *De anima* 411a 27 sqq. Plg. *Resp.* IV, 436a–b.

¹⁰² *De an.* 411b 5–7.

¹⁰³ *De an.* 411b 7–14.

¹⁰⁴ *Ibid.* 411b 14–19.

¹⁰⁵ *Ibid.* 411b 19–30. Šv. Augustiną jaunystėje šis dalykas kaip tik neramino: kaip pasidalija vieninga siela? Kaip iš vienos sielos pasidaro daug sielų? – *De quantitate animae* 31, 61–62.

O jei ir reikėtų sieloje skirti įvairias dalis, tai kodėl būtų protingąją, piktąją ir geidžiančiąją, o ne daugybę kitų? „Panašu, kad jų tam tikra prasme yra begalė, o ne vien tik, kaip kai kas sako, protingoji, piktoji¹⁰⁶ ir geidžiančioji, arba protingoji ir neturinti proto. Mat [jei žiūrėsime] jų pačių skirtumų, pagal kuriuos skiria šias dalis, atrodo, jog kitos dalys, apie kurias mes dabar kalbėjome, už jas dar labiau viena nuo kitos nutolusios: mintanti (τὸ θρεπτικόν), kurią turi augalai ir visi gyvūnai, ir juntanti (τὸ αἰσθητικόν), dėl kurios nelengva būtų nuspręsti, ar ji yra neprotinga, ar turi proto“¹⁰⁷. O kokiai sielos daliai, jei jas laikysime atskirtomis, priskirsime nuo visų kitų besiskiriančią vaizduotę (τὸ φανταστικόν)? Ir kaip tarp trijų Platono dalių padalinsime siekiantį pradą (τὸ ὁρεκτικόν): „mat protingoje [dalyje] atsiranda noras (ἡ βούλησις), proto neturinčioje geismas ir pyktis (ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός) ir jei siela susideda iš trijų [dalių], kiekvienai priklauso siekimas (ὁρεξις)“¹⁰⁸. Sielos dalių neišmanoma vienos nuo kitos atskirti *erdvėje*, kaip kūno dalis, bet tik mintyse ir svarstymuose (λόγῳ)¹⁰⁹. Siela nėra daugialypė esybė (πολυειδές ir πολυμερές), kaip atrodė Platonui. Ji visur sau tapati, ir visos jos dalys jai yra tapačios¹¹⁰.

Sielos dalių gali būti ir daugiau, ir mažiau, nei įsivaizdavo Platonas. Augalų ir gyvūnų sielos priklauso tai pačiai sielos rūšiai, bet neturi visų trijų platoniškos sielos da-

¹⁰⁶ Aristotelis sako θυμικόν, po jo ir platonikai dažniausiai taip vadina piktąją sielos pradą, – žr. J. Whittaker, in: *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, p. 87 sq, n. 73.

¹⁰⁷ *De an.* 432a 24–31.

¹⁰⁸ *Ibid.* 432b 5 sqq. Platonas su šiuo tvirtinimu nesiginčytų: anot jo, sielos dalys skiriasi ne sugebėjimu norėti arba geisti, bet tuo, koks dalykas jas labiausia traukia.

¹⁰⁹ *De an.* 413a 27–29.

¹¹⁰ *Ibid.* 411b 25 sq: ὁμοειδὴ ἐστὶν ἀλλήλοις καὶ τῇ ὅλῃ.

lių! Biologiniuose savo traktatuose Aristotelis aptaria, kaip nuo augalų iki žmogaus brėsdama siela įgyja vis naujų sugebėjimų: mitybos (τὸ θρεπτικόν), jutimo (τὸ αἰσθητικόν), vaizduotės (τὸ φανταστικόν), atminties (μνήμη), siekimo (τὸ ὁρεκτικόν), judėjimo erdvėje (τὸ κινητικὸν κατὰ τὸν τόπον) ir pagaliau protavimo galią (τὸ διανοητικόν)¹¹¹. Įvairios sielos galios atsiranda viena po kitos ir viena iš kitos, gyvybei palaipsniui išsirutuliojant. Perėjimas nuo negyvų esybių prie gyvųjų, nuo augalų prie gyvūnų vyksta tolydžiai, sklandžiai¹¹², tad nelengva yra nubrėžti ribą tarp įvairių gyvų ir negyvų („besielių“, ἄψυχα) esybių pakopų¹¹³. Vis dėlto būtybių hierarchija nepraranda skirtingų savo pavidalų (arba pavidalų skirtingumo): nauja naujos pakopos forma atsiranda kartu su nauja siela, *entelecheija*. Mintanti, juntanti ir mąstanti siela¹¹⁴ – augalo, gyvūno ir žmogaus sielos. Mintanti augalų siela neturi visų aukštesnių sielos sugebėjimų¹¹⁵. Gyvūnai ne vien mintą, bet ir junta, juda, įsivaizduoja¹¹⁶, sapnuoja¹¹⁷

¹¹¹ Šių biologinių traktatų ir „Apie sielą“ atgarsių esama ir „Nikomacho Etikoje“, – plg. *EN* I, 1197b 30 – 1098a 3, – kur būdingąją žmogaus sielos veiklą apibūdindamas Aristotelis iš eilės atmeta jau augaluose esančią gyvybingą mitimo ir augimo galią (θρεπτική καὶ αὐξητική ζωή) ir visiems gyvūnams bendrą jutimą (αἰσθητική), kol pagaliau prieina protingąją sielos veiklą (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος). „Žemiau“ už patį žemiausią Platono sielos pavidalą esama dar augalinio, protui visai nepavaldaus, prado, – *ibid.* I, 1102a 32 – b 13, 29 sq.

¹¹² *De part. an.* 681a 10–15, *Hist. an.* 588b 4 sqq.

¹¹³ *Hist. an.* 588b 5 sq: ὥστε τῇ συνέχειᾳ λαμβάνει τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν.

¹¹⁴ θρεπτική arba αὐξητική ψυχή, αἰσθητική ψυχή, νοητική arba διανοητική ψυχή (ζωή), tačiau Aristotelis ir kitaip vadina šias pagrindines gyvybės pakopas.

¹¹⁵ θρεπτική δύνاميς, θρεπτική ψυχή arba ζωή – visų kitų biologinių sielų pagrindas, „krašutinė“ – πρώτη (*De an.* 415a 24, 416b 22) arba ἐσχάτη (*De gen. an.* 741a 24) – siela.

¹¹⁶ *De an.* 428a 9, 434a 5.

¹¹⁷ *De divin.* 463b 12.

ir net atsimena¹¹⁸, tačiau apsieina be aukščiausios protavimo galios. Nuo žmogaus sielos negalima atskirti visų žemesniųjų sielos galių – gamtos laiptais bei embriono raidoje¹¹⁹ pereitų etapų¹²⁰.

Tam tikrą sąrangą turi ne siela, bet *organinis* gyvos būtybės kūnas. Kita vertus, būtent vieningos sielos veiklai reikalingi tam tikri tam tikru būdu sudėto kūno nariai. Kaip galėtų reikštis gebėjimas judėti erdvėje, jei nebūtų kojų¹²¹? Į dalis supjaustytas augalas arba vabzdys netrukus žūva, nes siela netenka jos veiklai būtinų kūno organų¹²². Sielos dalumą iškalbiai pasmerkęs Aristotelis biologijos traktatuose sutinka, kad įvairios sielos galios susijusios su įvairiomis jų veikimui tinkančiomis kūno dalimis ir erdvine šių dalių vieta: antai mintanti sielos dalis turi būti kūno viduryje, tarp „viršaus“, iš kur ateina maistas, ir „apačios“, pro kurią išeina. Augalų ir mintančios jų sielos „viršus“, maistą traukiančios šaknys, žiūri į Visatos „viršui“ priešingą pusę, tik aukščiausios gyvos būtybės žmogaus mintantis viršus atitinka Visatos viršų¹²³.

Organinio kūno pavidalas, tikslas ir esmė – biologinė siela – miršta kartu su kūnine savo medžiaga ir potencija. Ji vieninga savyje ir nuo gimimo iki mirties vieninga su savo kūnu¹²⁴. Tačiau Platoną neraminusios sielos vienybės

¹¹⁸ *De mem. et remin.* 453a 4–14.

¹¹⁹ Plg. *De gen. an.* 736a 35 – 736b 5.

¹²⁰ Plg. *De an.* 414b 32 – 415a 1 ir 411b 27 – 30.

¹²¹ *De gen. an.* 736b 21 *sqq.*: augalinė ir juntanti sielos negali būti be kūno ir anksčiau už kūną – ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχὼν ἡ ἐνέργεια σωματικῇ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον.

¹²² *De an.* 411b 19–24.

¹²³ *De iuv.* 467b 32–468a 12, *De inc. an.* 706b 3–16. Ši „kosmobiologinė“ Aristotelio teorija negali nepriminti pakilių Platono žodžių apie dangiškąją žmogaus šaknį (*Tim.* 90a).

¹²⁴ *De an.* 412b 6: οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ

problemos Aristotelis neišsprendė arba išsprendė neigiamai, jokios nemirtingumo vilties nepalikdamas organinei harmoningai žmogaus sielai. Kitaip nei Platonas, Aristotelis visai nesirūpina pomirtiniu teisingai arba neteisingai žemišką gyvenimą nugyvenusios sielos likimu: gyvam kūnui numirus ir iširus neliks nieko, išskyrus dieviškąjį protą. Žmogaus sieloje sklendi ir nuosekli gamtos raida atsimuša į savo „stogą“. Viskas, ką Aristotelis sako apie vieningą, nedalią, kartu su kūnu augančią ir žūstančią sielą, negalioja aukščiausiai ir vertingiausiai žmogaus sielos daliai – mąstančiam jos pradui.

Kad mąstymas yra dieviškas ir *skiriasi* nuo sielos, Aristotelis neabejoja nei pačiuose ankstyviausiuose ir geriausiu atveju vien padrikomis ištraukomis išlikusiuose, nei brandžiuosiuose savo kūriniuose, kad ir kaip įsivaizduotume pastarųjų parašymo seką¹²⁵. Apie mąstantį žmogaus pradą visada tenka kalbėti atskirai¹²⁶. Jis vienintelis yra dieviškas ir nemirtingas, – teigia Aristotelis „Protreptike“¹²⁷. Visos sielos dalys priklauso gamtai, kuri nėra dieviška,

οὐδὲ τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ὕλη. *De an.* 413a 4: οὐκ ἔστι ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος. *De gen. an.* 726b 22: οὐκ ἔστι χεῖρ οὔτε ἄλλο τῶν μορίων οὐδὲν ἄνευ ψυχῆς, *ir pan.*

¹²⁵ Biologiniai traktatai ir „Nikomacho Etika“ ankstesni už „Apie sielą“ (kaip mano Fr. Nuyensas ir jo šalininkai) arba „Apie sielą“ parašyta maždaug tuo pačiu metu, kaip ir „Nikomacho Etika“ (J. Burnet, W. Jaeger, Fr. Dirlmeier ir kiti), – įvairių nuomonių šiuo klausimu apžvalgą žr. pas: Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie.* – Louvain, p. 14–17.

¹²⁶ Plg. *De an.* 413b 26 sqq: περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐθέν πω φανερόν, ἀλλὰ ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἶδιον τοῦ φθαρτοῦ. *Ibid.* 415a 11 sq: περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος.

¹²⁷ Fr. 61 Rose: οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις πλὴν ἐκεῖνό γε μόνον ἄξιον σπουδῆς ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως. τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον, *etc.*

bet vien „demoniška“¹²⁸, – aiškina jis viename iš biologinių savo raštų. Mąstymas vienintelis gali tikrai atskirti nuo kūno ir kitų sielos dalių – χωριστός¹²⁹. Jau įsėklą, iš kurios kartu su embrionu auga nuo kūno neatskiriamai sielos dalis, dieviškasis sielos pradas ateina iš šalies¹³⁰. Mąstymas nesimaišo su kūnu ir nepatiria jokios kūno įtakos¹³¹. Jo į „atitrauktus“, mąstomus dalykus nukreiptas veikimas nėra reikalingas jokios kūno dalies¹³². Su savo objektu sutampantis mąstymas¹³³ mąsto pastoviai¹³⁴, jis visada aktualus, nuolat veikiantis¹³⁵. Į kartu su kūnu gimtančią sielą „iš kitur“ atėjus, jis ir išeina „kitur“ gyvam kūnui numirus ir nieko apie laikiną savo buvimą žmoguje nebeprisimena¹³⁶.

Suprantama, kad dieviškos ir gamtinės sielos sėklų sampratos išvadų besilaikančiam Aristoteliui ir neturėtų rūpėti, kaip geriausiai suderinus įvairius sielos pradus –

¹²⁸ *De divin.* 463b 14 sq.

¹²⁹ *De an.* 430a 22 sq: χωρισθείς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων. Kitą – žemiausią – gyvybės ribą žyminti mintanti siela taip pat gali būti be kitų sielos dalių (*ibid.* 413a 31, b 5, 415a 2), tačiau ne be kūno.

¹³⁰ *De gen. an.* 736b 21–29: ...λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. *Ibid.* 737a 7–12: sielos pradas sėkloje būna dvejojas – τὸ μὲν χωριστὸν ὃν σώματος ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τι θεῖον (τοιούτος δ' ἐστὶν ὁ καλοῦμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον.

¹³¹ *De an.* 430a 17 sq.

¹³² *De gen. an.* 736b 28 sq: οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνέργειᾳ κοινωνεῖ (ἡ) σωματικῇ ἐνέργειᾳ.

¹³³ *De an.* 430a 3 sqq: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν. *Ibid.* 430a 19 sq: τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. *EN VI*, 1139a 5 sqq: ...πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιωτήτά τινα καὶ οἰκειότητά ἡ γνώσις ὑπάρχει αὐτοῖς.

¹³⁴ *EN X*, 1177a 22: θεωρητικῇ ἐνέργειᾳ συνεχεστάτη.

¹³⁵ *De an.* 430a 18: τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργειᾳ.

¹³⁶ *De an.* 430a 23 sqq.

biologinė siela ir taip „homogeniška“, o su dievišku mąstymu jos nėra ko ir derinti. Teisingumo – darnios tvarkos ir teisingos krypties sąvoka čia vargiai pajėgtų išsaugoti Platono jai suteiktą prasmę ir svarbą. Ankstyvojoje graikų filosofijoje kūnui ir dievams (ar tai būtų ugnis, ar oras, ar vanduo...) vienodai gimininga siela galutinai suskyla Aristotelio filosofijoje. Siela turinti du šaltinius ir du pavyzdžius – gamtą ir Dievą. Religinis jausmas sako, kad tai yra dievams artimai gimininga esybė. Gamtos ir žmogaus kūno stebėjimai verčia ją sieti su kūno sandara ir jo organų veikimu – siela esanti teisingas pagrindinių pasaulio elementų mišinys¹³⁷. Pitagorininkams turbūt nelabai rūpėjo, kūno ar jos pačios dalių harmonija reikia laikyti sielą – tikriausiai ir viena, ir kita. Gamtos ir Dievo buvimas toje pačioje žmogaus sieloje tampa Platono filosofijos problema, kartu atsiranda ir vidinė sielos įtampa, ir sielos dalių, ir jų tarpusavio santykio klausimas. Tradicinės religijos gynėjas ir saugotojas Platonas ryškiausiu sudėtingos sielos pavyzdžiu ir labiausiai gerbtinu dievų atvaizdu laiko dieviško kosmo darną.

Už savo mokytoją neprastesnis teologas ir daug už jį atidesnis biologas Aristotelis siūlo savo problemos sprendimą. Nėra jokios vilties abi žmogaus „sielas“ laikyti viena siela, todėl nėra pagrindo šlovinti kokią nors kitą žmogaus galią ir dorybę, išskyrus mąstymą ir mąstančią veiklą. Kita vertus, ir biologinės sielos gyvenimas žmogui tiek yra vertingas, kiek jį įstengia dalyvauti dieviško mąstančiojo prado veikloje ir pasinaudoti jai suteikta galimybe mąstyti. Galų gale visas *žmogiškas* žmogaus gyvenimas vyksta protingajam pradui veikiant, tik iš šio prado veiklos galima reikalauti sąmoningos dorybės¹³⁸ ir žmogiškos,

¹³⁷ Plg. aukščiau.

¹³⁸ Aristotelio įsitikinimu, sąmoningas pasirinkimas (προαίρεσις)

o ne augalinės arba gyvuliškos laimės¹³⁹. Tiek, kiek mąstymas išsitraukia į bendrą sielos ir kūno veikimą¹⁴⁰ (ir kiek jis į savo veikimą įtraukia jam paklūstančią neprotingąją sielos dalį)¹⁴¹, jis yra „apskaičiuojantis“ (λογιστικόν)¹⁴², svarstantis (βουλευτικόν)¹⁴³, spėjantis (δοξαστικόν)¹⁴⁴, pasirenkantis (προαιρετικόν)¹⁴⁵ – praktinei žmogaus veiklai vadovaujantis (πρακτικός arba ποιητικός) mąstymas¹⁴⁶. „Stebintis“ mąstymas¹⁴⁷ nemąsto nieko, kas syja su praktine žmogaus veikla (οὐδὲν θεωρεῖ πρακτόν)¹⁴⁸, nes jis mąsto vien apie tas esybes, kurių pradmenys niekad nesikeičia¹⁴⁹. Šią protingojo prado dalį galima dar vadinti „moksline“, τὸ

¹³⁹ Tai nustatoma jau pačioje „Nikomacho Etikos“ įžangoje, – EN I, 1097b 24 – 1098a 16.

¹⁴⁰ EN I, 1103a 1 sqq: διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. Plg. *ibid.* 1102b 31 sqq: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμέν ἔχειν λόγον („gerbti“, „paklusti“), καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν („išmanyti“).

¹⁴¹ Plg. EN I, 1098a 3: τούτου (sc. τοῦ λόγον ἔχοντος) τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. *Ibid.* I, 1102b 13 sq: εἰσὶ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῃ λόγου. *Ibid.* 28 sqq: φαίνεται καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὁρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. *Polit.* VII, 1333a 16–18.

¹⁴² EN VI, 1139a 12 sqq.

¹⁴³ EE II, 1226b 25, MM 1196b 16. Plg. EN VI, 1139a 12 sqq.

¹⁴⁴ EN VI, 1140b 26.

¹⁴⁵ MM 1196b 27 (βουλευτικὸν καὶ προαιρετικόν), 1196b 34. Plg. EN VI, 1139a 31 sqq.

¹⁴⁶ διάνοια, διάνοια πρακτικὴ καὶ ποιητικὴ, τὸ διανοητικόν, τὸ πρακτικόν (EN I, 1098a 3 sq, VI, 1139a 27–36), λόγος πρακτικός (*Polit.* VII, 1333a 24), νοὺς πρακτικός (*De an.* 433a 14).

¹⁴⁷ θεωρητικὴ διάνοια (EN VI, 1139a 27) arba θεωρητικός νοὺς (*De an.* 432b 26 sq, 433a 15) arba dar θεωρητικός λόγος (*Polit.* VII, 1333a 25).

¹⁴⁸ *De an.* 432b 27.

¹⁴⁹ EN VI, 1139a 6 sqq: τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν.

yra būtina dorybės sąlyga; būdo dorybė ir yra *laisvai pasirenkama* išgyvenimuose ir veiksmuose vidurio siekianti sielos savybė, *ėxis* (EN II, 6).

ἐπιστημονικόν¹⁵⁰, kadangi teoriniuose moksluose pažįstantis subjektas sutampa su savo nekintamais objektais. „Veikiantis“ mąstymas, priešingai, svarsto vien kintamus dalykus, nes „niekas nesvarsto apie tai, kas negali būti kitaip“. Skirtingoms mąstymo objektų rūšims (γένος) reikia ir skirtingos rūšies mąstymo¹⁵¹. Visada vienodus mąstomus dalykus pastoviai mąstančio („stebinčio“, „žiūrinčio“, „teorinio“) ir vos ne dievų gyvenimą gyvenančio ir sielos bei žmogaus veiklai vadovaujančio („svarstančio“, „praktinio“) mąstymo skirtumas bent jau iš dalies sutampa su „aktyvaus“ ir „pasyvaus“ mąstymo skirtumu¹⁵².

Visos sielos dorybės taip pat skiriasi pagal tai, kaip ir koks (!) mąstymas jose dalyvauja¹⁵³. Esama dviejų rūšių protaujančio prado dorybių (διανοητικαὶ ἀρεταί, jų išmokstama)¹⁵⁴: nekintamus dalykus mąstančio mąstymo išmintis, σοφία¹⁵⁵, ir praktinius kasdienio gyvenimo uždavinius žmonių labai sprendžiančio mąstymo *protingumas*, φρόνησις¹⁵⁶. Esama dar ir neprotingos, tačiau protui

¹⁵⁰ EN VI, 1139a 11 sq.

¹⁵¹ Ibid. VI, 1139a 8 sqq: πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιοτήτά τινα καὶ οἰκειότητα ἢ γνώσις ὑπάρχει αὐτοῖς.

¹⁵² IV a. po Kr. peripatetikas Temistijas (*In De an.* VI, p. 107, 5 sqq Heinze) mano, kad su sielos potyriais (πάθη) susijęs λόγος Aristoteliiui yra kintantis, kenčiantis ir patiriantis mąstymas – νοῦς παθητικός: καὶ Πλάτων τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον ὑπολαμβάνει, τῆς ψυχῆς τι καὶ αὐτὸν ὄντα, φθαρτὰ δὲ τὰ πάθη καὶ τὸν τούτοις ἐνόντα λόγον, δὴ Ἀριστοτέλης παθητικὸν νοῦν ὀνομάζει: οὐ γὰρ παντὰ πασιν ἄλογα τὰ πάθη τῆς ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης, ἃ γε καὶ ὑπακούει τῷ λόγῳ καὶ παιδεύεται καὶ νοουθετεῖται, etc.

¹⁵³ EN I, 1103a 3 sqq: διορίζεται δὲ καὶ ἀρετὴ κατὰ διαφορὰν ταύτην, – tai yra pagal protingojo proto rūšių skirtumus.

¹⁵⁴ EN II, 1103a 14–16.

¹⁵⁵ Ibid. VI, 6, 7.

¹⁵⁶ Ibid. VI, 5, 8, 9 sqq. Išmintis žiūri į viršų, į už žmogų geresnę prigimtį, į dangų, bet nepadeda nusimanyti apie žmogiško gyvenimo gėrybes, – EN VI, 1141a 33 sqq.

paklūstančios ir šia prasme „protą turinčios“¹⁵⁷ sielos dorybių – būdo dorybių¹⁵⁸, kaip antai *kilnumas* (ἐλευθεριότης), *teisingumas, narsa* ir *santūrumas* (σωφροσύνη)¹⁵⁹. Teisingi, – aiškina Aristotelis, – žmonės pasidaro elgdamiesi teisingai, lygiai kaip statybininkais tampama statant namus, o kitaristais – grojant kitarą¹⁶⁰. Būdo dorybėms, teisingumui ir santūrumui, už bet kokią mokslą svarbesni yra pratimai – teisingi ir santūrūs poelgiai¹⁶¹. Kita vertus, jokia dorybė neatsiranda be protingo proto sprendimo ir *protinumo*, φρόνησις¹⁶². Mat būtent protas apibrėžia teisingą dorybės vidurį¹⁶³. Būdo dorybei atsirasti nepakanka žinoti arba manyti, kad žinai, – reikia suaugti su šiuo žinojimu¹⁶⁴: aistringus savo potraukius proto galia suvaržyti pajėgiantis, susivaldantis (ἐγκρατής) žmogus dar nenusipelno santūraus (σώφρων), santūrumo dorybę protui paklusnioje sielos dalyje išugdžiusio žmogaus vardo¹⁶⁵.

¹⁵⁷ τὸ ὁρεκτικόν, – EN I, 1102b 30 (plg. *De an.* 432a 30 – b 7), kitaip nei proto visai nevaldoma mintanti siela, τὸ θρεπτικόν (EN I, 1102b 14, 19). Anot „Timajo“, gudriai Amatininko sumanytos kūno sandaros dėka ir žemiausią, geismingąją, sielos dalį pasiekia proto valia (plg. *Tim.* 71a–d).

¹⁵⁸ ἥθους, ἠθικαὶ ἀρεταί, nes jos atsiranda besipratinant, – EN II, 1103a 17 sq: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἥθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἥθους. Plg. ἥθος, „paprutys“.

¹⁵⁹ EN I, 1103a 3 – II, 1103b 24.

¹⁶⁰ *Ibid.* II, 1103a 32 – 1103b 2.

¹⁶¹ *Ibid.* II, 1–4, II, 1105b 12–18: „Nėra ko tikėtis teoriškai ir filosofiškai įgyti dorybę. To besitikitins žmonės panašūs į gydytoją išklausančius, bet jo nurodymų nevykdančius ligonius. Kaip anie niekad neturės sveiko kūno, taip ir nesipratinantys filosofai – sveikos ir doros sielos“.

¹⁶² EN VI, ypač nuo 1145a 1; X, 1178a 16–19, EE 1234a 29 et aliud passim.

¹⁶³ EN II, 1106b 36 – 1107a 2.

¹⁶⁴ EN VII, 1147a 22.

¹⁶⁵ EN VII, 1–11, III, 1128b 33–34, VII, 1145a 35 – b 2. Platono dialoguose „santūrumo“, σωφροσύνη ir „susivaldymo“, ἐγκράτεια sąvokos vienareikšmės, – plg. *Gorg.* 491d sq: σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ.

3 SKYRIUS

ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΩΣ ΖΗΝ: STOIKAI APIE DIEVIŠKOS SIELOS VIENYBĘ

Sudėtinė Platono siela vis labiau skyla ties dieviškojo prado ir dėl gimimo kūne prie jo prisišliejusią dalių riba. Aristotelis paaiškino, jog visa vieninga žmogaus siela miršta, bet joje apsilanko amžinasis Protas. Tačiau vis dar atsiranda filosofų, kurie norėtų sielą pavaizduoti vieningą ir ieško bendro skirtingų jos pradų pagrindo. Galbūt visa ji „sukirpta“ iš tos pačios *medžiagos*? Atomistui Epikūrai atrodo, kad bendra sielos medžiaga esanti lengvų, aptakių, orui ir ugniai giminingų atomų samplaika (ἄθροισμα). Neprotinga siela yra pasklidusi po visą kūną, o protingoji jos dalis telkiasi krūtinėje¹, gyvybingajame kūno centre, ten, kur, anot „Timajo“, įkurdintas karštasis θυμός. Kūno galūnę arba kitą kokią dalį praradęs, tegu ir iš visų pusių apipjaustytas, žmogus nors ir netenka didelio savo sielos „gabalo“, vis tiek lieka gyvas. Protingojo sielos „branduolio“ negalima netekti iš *dalies*: ir mažiausią jo dalį sužalojus, visa siela palieka mirštantį kūną². I a. prieš Kr. Epikūro gerbėjas Lukrecijus protingąją sielos pradą vadina *animus* (= *mens*), visą sielą – *anima*: tai skirtingos³,

¹ Diogenas Laertietis, *Schol. ad X*, 67 (= fr. 311 Usener): τὸ μὲν τι ἄλλο-
γον αὐτῆς, δὲ τῷ λοιπῷ παρέσπαρται σώματι, τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι.

² Lukrecijus, *De rerum natura* III, 396 sqq:

...magis est animus vitai claustra coercens
et dominantior ad vitam quam vis animai.
nam sine mente animoque nequit residere per artus
temporis exiguum partem pars ulla animai, etc.

³ Lukrecijus dažnai atskirai mini *animus* (*mens*) ir *anima*: *animos ani-*

bet artimai giminingos sąvokos. *Animus* nuo *anima* ir *corpus*, kūno, nepriklauso labiau, nei pastarieji nuo *animus*⁴, tačiau galų gale yra tas pats ir vienodai nykstantis dalykas: „jei aš, pavyzdžiui, sakau, kad siela mirtinga, – aiškina Lukrecijus, – tą patį manyk ir apie protą, nes tai yra vienas ir tarpusavyje susijęs dalykas“⁵. Visa siela užsimezga, auga, kenčia, sensta, tad ir miršta, ir išnyksta kartu su regimu žmogaus kūnu⁶ – laikinai sukibę atomai išsiklaido⁷ lyg aukštyn į dangų kylantys dūmai⁸.

Stoicizmo patriarchas Zenonas nesunkiai sutiktų su daugeliu šio materialistinio mokymo teiginių, tik ne su tuo, neva pasaulis esąs atsitiktinai sukibusių atomų padarinys. Pasaulis tikrai turi vieną *medžiaginį* pagrindą – todėl jis ir yra *vieningas* gyvas organizmas, o ne netvarkingai supilta *atskirų* atomų krūva. *Protingas* žmogus išties neturi rūpintis savo likimu, bet ne todėl, jog nėra ko tikėtis iš visomis kryptimis vikriai skrajojančių ir įvairiai sulimpančių da-

⁴ *De rer. nat.* III, 145 sqq.

⁵ *Ibid.* III, 421–424: *unum inter se conjunctaque res est.*

⁶ *Ibid.* III, 419, 450–458.

⁷ Diogenas Laertietis, X, 65 sq („Epikūro laiškas Herodotui“): διασπείρεται λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος. Nejmanoma įsivaizduoti be šio kūno santvarkos (μη ἐν τούτῳ τῷ συστήματι) gyvuojančios sielos, – *ibid.* 66.

⁸ Epikūras, fr. 337 Usener: ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων καπνοῦ δίκην σκίδανται (sc. αἱ ψυχαί), Lukrecijus, III, 434–439, 580–591 (vingiuotais kūno keliais siela išeina pro visas jo angas), 455 sq:

*ergo dissolui quoque convenit omnem animai
naturam, ceu fumus, in altis aeris auris,*

et aliud. Plg. „Faidone“ Sokrato pašnekovą trikdantį įtarimą (70a): „O gal ji, kai atsiskirs nuo kūno, niekur nebebus? Gal tą dieną, kurią žmogus miršta, ji, kai tik atsiskiria nuo kūno, suyra ir žūsta? Išeidama išsisklaido tarsi garai ar dūmai, dingsta išlakiodama į visas puses, ir nebėra nieko ir niekur?“

masque (III, 418), *anima atque animus* (III, 565, 597 sq), et aliud.

lelių⁹, o todėl, kad į bendrą medžiaginį pasaulio audinį įaustas asmeninis jo likimas paklūsta tam pačiam *protingai* tvarkomos, didingos ir gražios Visybės dėsniui. Pasaulis nėra atsitiktinis, jis protingas, ne absurdiškas, bet *logiškas*.

Stoikams protas *logos* ne tik visą sielą vedanti (τὸ ἡγεμονικόν), bet visose jos vietose – penkiose juoslėse, balso ir gimdymo dalyse (αἱ πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικὸν arba τὸ γεννητικὸν)¹⁰ – esanti ir veikianti galia. *Dalys* šįkart visai neturėtų stebinti, nes siela išties yra materialinė – tai lengva, išretėjusi ugninga dvasia, πνεῦμα¹¹, ugnis¹² arba šalto oro (todėl ψυχή)¹³ ir šiltos vidinės dvasios mišinys. Stoikų „pneuma“ – medžiaginė pasaulio dvasia, gyvybę palaikantis oras (plg. *dvėsuoti*), be kurio *nudvesiama*¹⁴, visą pasaulį siejanti, kiekvieną kūną gaivinanti

⁹ Ir Epikūras svarbiausiu žmogaus siekiu laikė sielos pusiausvyrą ir ramybę. Tik šiai ramybei pasiekti nebūtina sielos valyti, auklėti arba grūdinti – pakanka jos negąsdinti dievais ir mirties šmėkla. Sielą reikia *palikti ramybėje*: ji iš niekur nenusileido, nieko blogo nedarė ir niekur neprivalo kopti. Jei epikūrininkas stengiasi būti *teisingas* kitų bendruomenės „atomų“, kitų žmonių akivaizdoje, tai ne todėl, kad toks elgesys atitinka Visybės tvarką, bet vien todėl, kad nenori sudrumsti savo sielos ramybės.

¹⁰ SVF I (Zenonas), 143, SVF II (Chrisipas), 827–833 *etc.*

¹¹ πνεῦμα ἔνθερμον, SVF I, 135 (= Diogenas Laertietis, VII, 157); πνεῦμα ἔνθερμον καὶ διάπυρον, SVF II, 773 (= Nemesijas Emesietis, *De nat. hom.* 2, 67).

¹² Manoma, kad pats Zenonas, kaip ir jį įkvėpęs Herakleitas, Visybės ir žmogaus sielą laikė ugnimi: *Zenoni Stoico animus ignis videtur*, – SVF I, 134 (= Ciceronas, *Tusc. I*, 10, 19).

¹³ Šilta iš motinos iščių išėjusio gemalo πνεῦμα, šalto oro „užgrūdinta“ (κατὰψυξίς, περίψυξίς), tampa siela ψυχή.

¹⁴ Stoikų įsitikinimu, jau Homeras teisingai sielą vaizdavo drėgna ir šilta *pneuma*, gyvybės *kvapu*. Ne veltui Achilas sako: „...kol mano krūtinėje esama kvapo (ἀντητή)“ (*Il. IX*, 609 *sq*); o kūną paliekanti siela (ataušęs kvapas) lyginama su dūmais (*Il. XXIII*, 100 *sq*: ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἥντε καπνὸς / ὄχρετο...). Dar parankesnis stoikų minčiai yra Sarpedono „reanimacijos“ aprašymas: sužeistas Sarpedonas jau buvo ne-

ir sutelkianti galia (τόνος), visa persmelkiantis ugninis pasaulio (φύσις) pagrindas, galų gale – pats pasaulį sukūręs ir visose jo dalyse esantis Dievas.

Kartu su nauju garinio ir ugninio Dievo įvaizdžiu į teologinį filosofų žodyną atėjo ir naujas Dievo vardas – πνεῦμα, „dvasia“, nors *kūnui* ir *medžiagai* paprastai priešinama *dvasia* ne visai tinka *kūniškai* stoikų *dvasiai* versti. Patys monistai materialistai stoikai čia neižvelgtų jokio paradokso: dvasia yra medžiaginė, o medžiaga persmelkta dvasios, ir visa tai – kūnas. Dievas sieja ir valdo visą pasaulį. Todėl jam taip pat labai tinka *ryšio, dėsnių* ir pasaulio gyvenime dalyvaujančio *Proto*, λόγος, vardas¹⁵. Bet jį dar galima vadinti *Nulemtimi* (εἰμαρμένη), *Gamta* (φύσις), *Apraizda* (πρόνοια), *Mąstymu* (νοῦς) ir *Dzeusu*¹⁶ – nes tai tėra skirtingi to paties Dievo ir tos pačios pasaulio Prigimtės vardai.

Žmogus turi gyventi pagal vieningą pasaulio dėsni, pagal visai protingų esybių bendruomenei bendrą λόγος. Visuotinio Proto dalis žmogaus protas persmelkia visą sielą. Kaip voratinklį nusiaudęs voras jautriai stebi visus savo tinklo įvykius, taip ir sielos hegemonas visada yra visuose jos pakraščiuose¹⁷. Septynios sielos dalys tartum išties-

¹⁵ Kur kas labiau nei tyro νοῦς. Plg. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. – Göttingen, 1984⁶, p. 68.

¹⁶ SVF I, 102, 160–162 et aliud.

¹⁷ „Kaip voras...“, – Chrisipas, SVF II, 879. Chrisipas cituoja Herakleitą (fr. 67 a DK). Sielos vadovas regi ir girdi, – SVF II, 857 (regi ir girdi kūno organais, mąsto ir prisimena nieko nepadedamas), *ibid.* II, 862, plg. I, 151.

betenkas sielos, bet Borėjas pūsdamas atgaivino silpstantį jo *thymos* (Il. V, 696–98: ...πνοή Βορέαιο / ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηῖτα θυμόν). „Vidinei dvasiai giminingas išorinis oro gūsis papūtė ant *thymos* netenkančio (λιποθυμοῦντος) didvyrio ir jį atgaivino“, – stoikų mintis dėsydamas aiškina „Homero gyvenimo“ autorius (*De vita et poesi* 127).

tos jo „kojos“¹⁸, jei ir ne jis pats, tai įvairios jo „ištakos“¹⁹, iš vieno šaltinio tekančios septynios protingosios dvasios srovės²⁰. Kai sielos vadovas yra „užsiėmęs“ arba trukdomas, juslės, nors ir būtų visai sveikos, nieko nesuvokia, o jei jis dėl nuovargio arba kitos priežasties sumažina vidinės dvasios įtampą, tai ir juslių suvokimas pasidaro mažiau aiškus²¹. Juslėmis sielos vadovas „liečia“ pasaulį, balsu jame apsireiškia²², gimdymo galia visuotinio *logos* pavyzdžiu sėja protinę pasaulio sėklą (σπερματικοὶ λόγοι)²³.

Stoicizmo įkūrėjas mokė, jog sielos vado būstas yra gyvybingajame sielos ir kūno centre, širdyje. Iš čia kartu su dvasios šilumą palaikančia kraujo šiluma jis sklinda po visą kūną. Būtent iš širdies apylinkių, iš krūtinės, kartu su balso galia „išorinio“, ištariamo (προφορικός) *logos*, žodžio, pavidalu į pasaulį išeina vidinis sielos *logos*, protas (λόγος ἐνδιάθετος)²⁴. Panašu, kad nervų, naujo smegenis

¹⁸ Tai mėgstama stoikų metafora: προσφερώς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις, – Zenonas, SVF II, 827, plg. II, 836 ir I, 525: *Inter Cleanthem et Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio; Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale*.

¹⁹ Plg. SVF I, 525, pst. 18.

²⁰ SVF II, 826: πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ' ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὠτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια. Plg. SVF II, 836; I, 150 et aliud.

²¹ Ciceronas, *Tusc.* I, 20, 46. Plg. Laktancijus, *De opificio Dei* 16, 6 sq: „Atrodo, kad kūno valdovas protas (*mens*) įkurdintas pačioje galvos viršūnėje (*in summo capite*), kaip Dievas danguje, bet kai susimąsto, nusileidžia į krūtinę, tarytum pasitraukia į kokią uždarą slėptuvę, kad iš ten, tarsi iš kokio paslėpto lobio, išimtų ir praneštų savo nutarimą. Todėl, kai atidžiai apie ką nors mąstome, ir susirūpinęs protas pasitraukia gilyn, dažniausiai negirdime, kas aplink mus skamba, ir nematome to, ką turime prieš akis“.

²² Neatsitiktinai stoikai dažniausiai laikomi (jau Platonui ir platonikams reikšmingą ryšį perteikiančios) λόγος ἐνδιάθετος / λόγος προφορικός sąvokų poros išradėjais.

²³ Plg. Galenas, *De plac.* III, 1, 11 de Lacy.

²⁴ Stoikų manymu, tai akivaizdžiausiai įrodo proto būstą esant širdyje, – SVF I, 148.

su kitomis kūno dalimis siejančio *organinio ryšio*, atradimas gerokai sudrumstė medicinos mokslui visada jautrių stoikų įsitikinimus²⁵: kai kurie atskalūnai, galbūt ir pats Kleantas, jau buvo besutinką proto būstu pripažinti galvą²⁶. Tačiau naujasis mokyklos vadovas Chrisipas netikino nusileisti bandymui atskirti protą nuo gyvybingo sielos centro, širdies, ir uoliai gynė ortodoksalių stoikų mokymą²⁷. ‘Ηγεμονικόν vieta turi būti pačiame gyvybingame sielos viduryje, kad iš šio vieningo centro jis netrukdomai *visoje* joje galėtų veikti: viskas žmoguje turi atitikti protingąjį visa ko dėsni ir ryšį (λόγος). Svarbiausias viso gyvenimo tikslas – *gyventi sekant prigimtį* (ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν)²⁸, *sutinkant su prigimtį* (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)²⁹, arba tiesiog *gyventi sutartinai*, tai yra nuosekliai ir neprieštarinčiai (ὁμολογουμένως ζῆν)³⁰.

²⁵ Žr. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, p. 87.

²⁶ SVF II, 836 (Kleantas?).

²⁷ Tam skirta didelė sielos prigimtį aprašančio Kleanto veikalo (περὶ ψυχῆς) dalis. Šį kūrinį gausiai cituoja Galenas (*De placitis Hippocratis et Platonis* = SVF II, 881–909). Fr. Arnim į ištisą tekstą sujungė Galeno cituojamus fragmentus (SVF, 911, p. 258–263). Nesuskaičiuojamų įrodymų savo teiginiui paremti Chrisipas surado Homero, Hesiodo ir kitų poetų bei filosofų veikaluose: jis „visą knygą užpildė Homero, Hesiodo, Stesichoro, Empedoklio ir orfikų ... eilėmis“, – skundžiasi metodiškai neteisingai parinktų Chrisipo pavyzdžių gausybės suerzintas Galenas (*De plac.* III, 4, 15 d. L. = SVF II, 907).

²⁸ SVF III, 4, 6–9.

²⁹ SVF III, 5, 12.

³⁰ SVF III, 5, 12, 16. Stoikų filosofijos tyrėjas M. Pohlenzas manė, kad pastarąją glaustą gyvenimo idealo formuluotę sugalvojusiam *finikiečiui* Zenonui ji turėjo reikšti tai, ką ir turėtų reikšti „pažodžiui“ – *gyventi pagal λόγος*; ir tik „pirmykštei“ žodžio reikšmei „išblukus“ – mat eilinis graikas neįjutė kitakalbiui Zenonui akivaizdaus ryšio su λόγος, ir ὁμολογουμένως jam tereikė „sutartinai“ – Zenono (IV–III a.) įpėdinis Kleantas (331–233 m.) turėjo mokyklos šūkį išplėsti, idant mokytojo mintis pasidarytų aiški ir ne itin gerai su stoikų filosofija susipažinusi žmogui: gyvenimo tikslas – ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, gyventi prigimtį, visuotinę tvarką *atitinkantį* (ὁμολογουμένως) gyvenimą. Žr.

Visos monistų stoikų problemos prasideda tada, kai reikia paaiškinti kai kuriuos lyg ir neprotingus žmonių veiksmus bei siekius. Atrodo, kad pats Zenonas manė, jog vaizdavimo ir siekio *galios* (φαντασίαί καὶ ὁρμαί) kartu su protu glūdi *vadovaujančiame* (τὸ ἡγεμονικόν) sielos prade ir tik protui sutikus (συγκατάθεσις) tampa įvykusiais sielos veiksmais³¹. Proto reikšmę ir protingosios sielos vienybę nuosekliai pabrėžiantis trečiasis stoikų mokyklos vadovas Chrisipas (281–208 m. pr. Kr.) visus sielos veiksmus ne tik siejo su protingo jos prado leidimu, bet net prilygino juos šitiems „sutikimams“. Protas jam ir esąs tikrasis sielos vadovas, ἡγεμονικόν³². Arba, kitaip tariant, sielos vadovas teturi protą ir nieko kito, išskyrus protą. Po Chrisipo tapo įprasta visą *vadovaujančią* sielos pradą vadinti protu – λόγος arba διάνοια.

Kartu su neribota valdžia protui atiteko ir visa etinė žmogaus atsakomybė. Visos sielos būklės – ne tik dorybės, bet ir ydos, ir aistros – yra protingosios jos galios *pokyčiai*. Aistros (πάθη) yra perdėti proto potraukiai (πλεονάζουσα ὁρμή), „netikęs, nesitvardantis protas“³³. Nesivaldantis (ἄκρατής) žmogus – tai *savo* polinkių ir potraukių sutramdyti nepajėgiantis protas, o susivaldančio žmogaus sieloje

M. Pohlenz, *Die Stoa* I, p. 116–118; II, 67, Arijas Didimas, apud Stob. II, 7, 6 a (= SVF III, 12).

³¹ Diogenas Laertietis, VII, 159 (= SVF II, 837). Plg. M. Pohlenz, *op. cit.* I, p. 89 sq.

³² SVF II, 839 (= Aleksandras Afrodisietis, *De anima*, p. 98, 24 Bruns).

³³ SVF III, 459 (= Plutarchas, *De virtute morali* 441c): λόγος πονηρός, ἀκόλαστος. Temistijas (*In Arist. De an. paraphr.* III, 5 = SVF III, 382) šį mokymą priskiria visai stoikų mokyklai: καὶ οὐ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφῆς καὶ λόγου κρίσεως ἡμαρτημένως. Plg. Galenas, *De plac.* V, 5, 8 (= SVF III, 229 a): sieloje esama trijų pagrindines jos dalis atitinkančių polinkių (οἰκειώσεις) – į malonumus, į pergalę ir į gėrį. Epikūras žmogui paliko tik prasčiausio sielos prado polinkį, Chrisipas – geriausiojo.

protas yra tikras *savo* polinkių šeimnininkas³⁴. Neatsitiktinai apie aistrai pasidavusius žmones sakoma, jog jie „išėjo iš savęs“ arba „nėra savyje“³⁵. Tai nebe Platono ar Aristotelio savaime visuomet geras, teisingas ir niekuomet neklystantis³⁶ neprotingos ir *kintančios* sielos „prižiūrėtojas“: ne λόγος valdžiai nepaklusnios sielos galios, bet pats į visus „centralizuotos“ sielos įvykius įtrauktas protingasis sielos vadovas pasiduoda blogam siekiui.

Galenas Chrisipą kaltina tuo, kad, sielos grožį ir sveikatą noriai lygindamas su kūno grožiu ir sveikata, jis nepajėgia paaiškinti, kur yra šis panašumas: kokių sielos dalių darba (συμμετρία) sukurianti sielos sveikatą ir kokių dalių nedarna (ἄσυμμετρία) – liga. Mat kūno sveikatą Chrisipas pats aiškiai sieja su kūno pradų pusiausvyra, grožį – su kūno narių darba, bet visas sielos būkles laiko pareinant nuo vienintelės protingosios jos galios³⁷. Chrisipas mano, jog siela graži arba bjauri būna priklausomai nuo vidinių paties proto skirtumų ir jo santykių su pačiu savimi (κατὰ τοὺς οἰκείους τοῦ λόγου μερισμούς)³⁸. Kaip kūnas būna silpnas ir bejėgis (ἀτονία καὶ ἀσθένεια) nervų įtampai nusilpus, taip ir sielos silpnybė esanti deramos vadovaujančio prado įtampos stoka³⁹.

Visos žmonių klaidos ir ydos yra proto neteisingai vertinamų išpūdžių padarinys, – aiškina II a. po Kr. madingos Stojos filosofijos mokytojas Epiktetas: „Vandens sklidiną indą – štai kas yra siela, į vandenį krentantis šviesos spindulys – štai kas išpūdžiai (φαντασία). Kai su-

³⁴ SVF III, 476 (= Galenas, *De plac.* IV, 4, 24).

³⁵ SVF III, 475, Galenas, *ibid.* IV, 6, 25–27.

³⁶ *De an.* 433a 26: τοὺς πᾶς ὁρθός.

³⁷ *De plac.* V, 2, 31–38, SVF III, 471–472.

³⁸ SVF III, 472, Galenas, *op. cit.* V, 3.

³⁹ *De plac.* IV, 6, 1 sqq, SVF III, 473.

judina vandenį, atrodo, jog ir spindulys juda. Bet jis nejudą. Ir jei kam nors aptemsta protas, tai nereiškia, kad susimaišo mokslai ir dorybės, bet juos turinti dvasia (πνεῦμα). Kai ši nusistovės, ir jos nusistovės“⁴⁰. Kita vertus, visa, kas nepriklauso nuo žmogaus valios, nuo protingo jo pasirinkimo (κρίσις), neturi jokios reikšmės. Toks yra svarbiausias savęs ugdymo būdas: „nuo pat ryto tik išėjęs, ką bematytum, ką begirdėtum, tirk, atsakinėk, tarsi kas tave klausytų. Ką matai? Gražuolį ar gražuolę? Taikyk taisyklę: ar tai priklauso nuo pasirinkimo, ar nepriklauso? Nepriklauso. Atmesk“⁴¹!

Pradedant Chrisipu, neprotingos, bet su protu bendradarbiauti pajėgiančios Platono ar Aristotelio sielos dalies vietą stoikų psichologijoje galutinai užėmė protui be išlygų priešiškos ir naikintinos *aistros*, πάθη. Savo „Respublikoje“ teisingumui apginti Aristotelio „Apie teisingumą“ idėjas taikydamas Ciceronas jas labai iškalbingai pataiso. Įvairius valdymo bei santykių su pavaldiniais tipus tirdamas Aristotelis sielos ir kūno santykius lygino su vergvaldyste, o proto valdžią neprotingai sielos daliai – su rūpestingojo karaliaus arba šeimos tėvo globa. Ciceronas (arba jo stoiškas šaltinis) palyginimus sukeičia vietomis⁴²: neprotingus sielos siekius būtina visiškai *pavergti* ir pajungti protui, o su kūnu pati kūninė siela gali ir turi palaikyti *šeimyninius* santykius⁴³.

Žmogus, kaip ir kiekvienas gyvas padaras, iš prigim-

⁴⁰ *Sermones* III, 3, 20–22.

⁴¹ *Ibid.* III, 3, 14.

⁴² Plg. P. Moraux (*A la recherche de l'Aristote perdu...*, p. 70–74) analizę. Cicerono teorijos remiasi nuo Chrisipo „panlogizmo“ gerokai atgal prie sudėtinės Platono ir Aristotelio sielos pasitraukusio Panaitijo idėjomis, tačiau griežta aistrų tramdymo „politika“ lieka ta pati.

⁴³ Ciceronas, *De rep.* III, 25, 37.

ties suvokia ir myli save, protingą savo santvarką ir rūpinasi savo esybės išlikimu⁴⁴. Gyvendamas protingą kiekvieno žmogaus ir visa ko prigimtį atitinkantį gyvenimą, jis nedaro nieko, kas prieštarautų bendram Visybės dėsniui (κοινὸς νόμος), viską siejančiam teisiajam protui, teisingam visa ko pagrindui (ὁ ὁρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος). Tokio žmogaus gyvenimas plačiai ir ramiai teka „pasroviui“ kartu su bendra Visybės tėkme (εὐποία βίου). Jis yra palaimintas – εὐδαίμων: vidinė jo dievybė (ὁ παρ' ἐκάστου δαίμων) sutaria su Visybę tvarkančio Proto Dzeuso valia⁴⁵. „Juk mūsų prigimtys yra visa ko prigimtys daly⁴⁶“⁴⁶. Mokyklinėje stoikų programoje⁴⁷ sielos prigimtys ir sąrangos klausimai aptariami kartu su dieviškosios Visybės santvarkos dėsniais: po *etikos*⁴⁸ filosofija (*sapientia*) pereina „prie viso ko pradmenų ..., o po to pradeda nagrinėti sielą, iš kur ji yra, kur, kuriam laikui, į kiek dalių pasidalija“ (*fizika*), ir pagaliau prie nekūninių *logikos* dalykų⁴⁹.

Dieviško proto dalyvavimas kūniniame gyvenime nebėra problema: Dievas Protas pats yra medžiaginis medžiaginės Visybės pradas, tyriausias jos kūnas⁵⁰, visame

⁴⁴ ἢ πρὸς ἑαυτοὺς οἰκείωσις – bendriausias žmogaus prigimtys siekis. πρῶτον οἰκεῖον εἶναι πάντι ζῳῷ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν, – Chrisipas, apud Diog. Laert., VII, 85.

⁴⁵ Diogenas Laertietis, VII, 87 (= SVF III, 4).

⁴⁶ Diogenas Laertietis, *loc. cit.*: μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου.

⁴⁷ Pagal Senekos „Laišką Lucilijui“ (*Epist.* 90, 27–29).

⁴⁸ *Epist.* 90, 27–28: *ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit*, etc. Pačioje pradžioje filosofija parodo, kas žmogui yra tikrasis blogis, o kas tik atrodo, „išveja iš proto tuštybę, suteikia tikrąją didybę, o išpūstą ir vien tuščią išvaizdą teturinčią panaikina ir neleidžia nepastebėti, kuo skiriasi dideli ir išpūsti dalykai (*inter magna quid intersit et tumida*)“.

⁴⁹ Kitų stoikų minima pirmoje vietoje.

⁵⁰ ἀρχὴ πάντων, σῶμα καθαρῶτατον, – SVF I, 153; φύσις ἀχώριστος τῶν διοικουμένων, – *ibid.* II, 1042; I, 87.

kame deganti mąstanti ugnis, ugninis Visybės mąstymas⁵¹. Viskuo tampantis⁵², visa tarytum medus korius persunkiantis⁵³ Dievas yra Visybės Prigimtis (φύσις). Prigimtis (φύσις) yra Visybės Dievas⁵⁴. Dzeusas – medžiaginis viso pasaulio ir jam būdingos tvarkos pagrindas. Viena iš jo vardo formų, galininkas Δία stoikų siejamas su žodžiais δι-ήκειν „persmelkti“, arba δι-οικεῖν „tvarkyti“: Dzeusas visa persmelkia ir tvarko⁵⁵, kaip įvairius pasaulio ir sielos pradus suderinantis Platono teisingumas⁵⁶.

Kūrybinė kiekvieno žmogaus veikla, visi žmonių išradimai ir kultūros pasiekimai – nesuskaičiuojamai įvairūs kūrybingo Visybės *Logo* veiklos apsidreiskimai. Seneka nesutinka su Poseidoniju, kuris visus, net ir kasdieninio gyvenimo amatų, išradimus priskyrė senovės išminčių *protui*⁵⁷. Pagrindinė tobulos sielos dorybė – proto dorybė: tačiau ne iš galvos pilies savo pavaldiniams įsakymus siunčiančio Platono proto arba mąstomų esybių link „nu-

⁵¹ πῦρ νοερόν, – SVF II, 1031; νοῦς κόσμου πύρινος, – SVF I, 157; πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζων εἰς γένεσιν, ἐμπεριλειφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ’ οὓς ἕκαστα καθ’ εἰμαρμένην γίνεται, – SVF II, 1027; I, 171.

⁵² πᾶν χρῆμα γεγὼνός καὶ γενόμενος ἐν ταῖς μεταβολαῖς, – SVF II, 1045, 1052–1056 *et aliud*.

⁵³ SVF I, 155 (Zenonas): *Deus per materiam tamquam mel per favos transit. Seneka, Quaestiones naturales, praef.: [Deus] opus suum et extra et intra tenet.*

⁵⁴ SVF II, 1133: φύσις ἐστὶ τὸ πῦρ τεχνικόν ὁδῷ βαδίζων εἰς γένεσιν ... φύσις ἐστὶ πνεῦμα ἔνθερμον ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον καὶ κατὰ τὰς σπερματικὰς δυνάμεις γεννῶν τε καὶ τελειοῦν καὶ διατηροῦν τὸν ἀνθρώπον. Seneka, *De benef.* IV, 7: *Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta*, etc. Jei pasaulis ir skiriasi nuo jį iš ugningos masės sukūrusio Dievo, tai tėra „grynos“ ir laikinai – iki eilinio visuotinio gaisro – pasauliu pavirtusios dievybės skirtumas.

⁵⁵ SVF II, 1063.

⁵⁶ Plg. *Crat.* 413a, kur Sokratas, „teisingo“ (δίκαιον) kilmę svarstydamas, su juo sieja ir Dzeuso (Δία) vardą.

⁵⁷ Ep. 90. Plg. § 24: *omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est.*

sigrėjusio“ *stebinčio* Aristotelio mąstymo išmintis, bet praktinis dieviškų ir žmogiškų dalykų išmanymas⁵⁸, nepilnavertis ir neužbaigtas, jei netaikomas žmonių bendruomenės labui⁵⁹. Viena iš klasikinių stoikų gyvenimo idealo formuluočių – τὸ κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν – reikalauja gyventi *praktiškai išmanant* prigimtį atitinkančius dalykus⁶⁰. Praktinės dorybės svarbesnės už teorines, kadangi sutinka su pagrindine gyvenimo sąlyga – visų protingų esybių *bendrija* (κοινωνία, *societas*)⁶¹. Todėl svarbiausia dorybe, *dorybių dorybe* gali būti laikomas teisingumas (*iustitia*)⁶², nuo kurio priklauso teisingi šios bendrijos narių, žmonių ir dievų, tarpusavio santykiai⁶³.

Pasaulis – bendri dievų ir žmonių namai, bendra žmonių ir dievų valstybė⁶⁴. Vienam įsakymui, tam pačiam *logui* paklūstančios *protingos esybės*⁶⁵ yra lygios, kaip ir vi-

⁵⁸ Neatsitiktinai stoikai taip domėjosi svarstančio proto (*logos*) veikla – *logika*.

⁵⁹ Plg. Ciceronas, *De offic.* I, 43–44, 153 sqq: *Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est, ir taip toliau.*

⁶⁰ SVF III, 4, 12, 14.

⁶¹ Ciceronas, *loc. cit.*

⁶² Ciceronas, *De off.* III, 6, 28: *haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.*

⁶³ Plg. *ibid.* III, 6, 28.

⁶⁴ Ciceronas, *De nat. deor.* II, 62, 154 (SVF II, 1131): *est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Ibid.* II, 31, 78 sq (SVF II, 1127): *unum mundum ut communem rempublicam.* Dijonas Chrisostomas, *Serm.* 36, 37: κοινωνία δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων, *et aliud passim.*

⁶⁵ Ciceronas, *De nat. deor.* II, 31, 79 (SVF II, 1127): *eadem sit in iis, quae in humano genere, ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex...* *Ibid.* II, 62, 154 (SVF II, 1131): *Soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.* Jamblichas, *De anima*, apud Stob. I, 49, 37, p. 372, 7 sqq W. (= SVF II, 1128): ὥς μὲν οἱ Στωικοὶ λέγουσιν, εἰς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως

sos sielos galios: ir pačioje menkiausioje pasaulio dalyje veikia tas pats *Protas* ir tas pats Dievas⁶⁶. Stoikų ὁμολογία galėtų priminti darnią Platono sielos ir valstybės tvarką (συμφωνία, δικαιοσύνη), tačiau, anot Platono, teisingai vidinei tvarkai pasiekti įvairios dalys ir luomai turi geranoriškai pripažinti *įgimtą* savo *nelygybę*. Ir Platonas, ir Aristotelis mano, jog *skirtingi* sielos pradai turi skirtingas dorybes. Pagrindinės vieningos stoikų sielos dorybės yra skirtingos vadovaujančiojo jos prado savybės (Zenonas), arba skirtingos jo būklės (Chrisipas). Įvairios sielos dorybės tėra skirtingos *protingumo* veiklos kryptys, skirtingi prie to paties laimingo gyvenimo (εὐδαιμονία) tikslo vedantys keliai. Plutarchas pasakoja, jog Zenonas visas dorybes laikė skirtingais protingumo (φρόνησις) apsirėškimais ir pritaikymais: protingumas ką nors skirstant yra teisingumas (δικαιοσύνη), pasirenkant – santūrumas (σωφροσύνη), ištveriant – narsa (ἀνδρεία)⁶⁷.

Arba tavo *logos* atitinka Visybės tvarką, ir visa, ką darai veikdamas praktinei bendrapiliečių naudai ar filosofiskai stebėdamas Visybę, darai gerai ir išmintingai, arba neatitinka, ir viskas tada išeina „nekaip“⁶⁸. Žmogus yra arba

διανόησις καὶ τὰ καθορθώματα ἴσα καὶ αἱ αὐταὶ ἀρεταὶ τῶν τε μεριστῶν (sc. τῶν ψυχῶν) καὶ τῶν ὅλων. Dionas Chrisostomas, *Serm.* 36, 29 (= SVF II, 1130): ξυναρμόσαι τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπειον γένος καὶ ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν πᾶν τὸ λογικόν.

⁶⁶ SVF I, 159 (Tatijanas, *Adhortatio ad Graecos*): καὶ ὁ θεὸς ἀποδειχθήσεται κακῶν κατ' αὐτὸν (sc. Ζήνωνα) ποιητής, ἐν ἀμάραις τε καὶ σκώληξ καὶ ἀρρήτουργοῖς καταγινόμενος. SVF I, 159 (Klemensas Aleksandrietis, *Protrept.*): διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκει. Plg. Seneca, *Ad Helv.* 8, 3: *divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, et aliud.*

⁶⁷ *De virt. mor.* 441 a (= SVF II, 225).

⁶⁸ *La doctrine bien comprise, rien n'est moins paradoxale que le paradoxe stoïcien: on est tout sage, en tout et toujours, ou on ne l'est aucunement, – A.-J. Festugière, „Le problème de la vie contemplative dans le monde*

„tikęs“ ir doras (σπουδαῖος), arba „netikęs“ ir „nerimtas“ (φαῦλος). Pirmasis viską daro gerai (εὖ, φρονίμως, σωφρόνως), net jei jis paprasčiausiai verda sriubą⁶⁹. Jis didis, gražus, stiprus, išvaizdus, galingas, turtingas, laimingas, dievų gerbėjas ir draugas⁷⁰. „Netikusiajam“ atitenka visos priešingos savybės. Platonas panašiai aprašo gerąjį ir blogąjį sielos kinkinio žirgą⁷¹, bet tai yra tos pačios žmogaus sielos žirgai! Ar ne todėl siela nebesugeba tobulėti, kad joje neliuko skirtingų – auklėjančio ir auklėjamų pradų, nuo kurių besikeičiančių santykių priklausytų dorovinė jos būklė?

Sieloje nėra „Tifono“, tik Dievas. Dievas yra sielos vi-duje, prie jo nereikia kilti arba kopti, į jį reikia „įsijausti“ (οἰκείωσις, συνείδησις). Anot Platono dialogų, sieloje esama dieviškojo „daimono“ ir dieviškos tvarkos. Norint tinkamai šią tvarką gerbti, reikia gerai įsisąmoninti kiekvienos savo sielos dalies vertę. Aristotelio įsitikinimu, tikrasis, dieviškasis žmonių „mes“ teapsilanko sieloje, tad siekiant tapti panašiu į Dievą tenka iš savęs „išnirti“. Stoikai turi ypatingą savo dieviškos vertės jausmą: mat visa jų siela yra tikra Dievo dalis. Ir pats Dievas! Sokratui ramybės neduodantis „suprask save“ raginimas jiems – šįkart be jokių išlygų⁷² – sako: *žinok, kad esi Dievas!* Cicerono „Valstybėje“ Scipionui Emilijanui prisisapnavęs velionis Scipionas Afrikietis ragina savo palikuonį: „Neužmiršk, jog

⁶⁹ SVF I, 217 (= Atėnajas, IV, 158b): καὶ φακὴν φρονίμως ἀρτύσει.

⁷⁰ SVF I, 216 (= Stobietis, II, 7, 11 g W): μέγας, ἄδρός, ὑψηλός, ἰσχυρός ... εὐδοαίμων, εὐτυχής καὶ μακάριος καὶ ὄλβιος καὶ εὐσεβής καὶ θεοφιλής etc.

⁷¹ *Phaedr.* 246a–b, 253c–e.

⁷² Kaip Platono ir Aristotelio κατὰ τὸ δυνατόν, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται *ir pan.* Plg. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote.* – Paris, 1963, p. 165 sqq.

gréco-romain“, *Études de Philosophie Grecque.* – Paris, 1971, p. 248. Plg. SVF III, 544–684 (Chrisipas): *sapiens neque fallitur neque fallit, sapiens omnes res bene gerit* ir t. t.

ne tu esi mirtingas, bet šis tavo kūnas, juk tu nesi tai, ką apreiškia ši išvaizda, bet kiekvienas yra jo protas, o ne išorė, kurią galima parodyti pirštu. Tad žinok, jog esi dievas, jei dievas yra tai, kas gyva, junta, atsimena, numato ir taip valdo ir judina jam suteiktą kūną, kaip aukščiausias dievas [valdo ir judina] šį pasaulį⁷³.

„Kas kūne turi galios ir dvasios' (*si cui virtus animusque in corpore praesens, Aen. V, 363*), tas lygus dievams, ten krypta prisimindamas savo kilmę. Visiems dera kilti ten, iš kur nusileido⁷⁴. Kodėl gi nepripažinus kažką dieviška esant tame, kas yra Dievo dalis? Visa, kas mus supa (*quo continemur*), yra vienas Dievas. Esame jo bendrininkai ir nariai. Mūsų dvasia (*animus*) pajėgia ten kilti, jei jos nesulaiko ydos. Kaip mūsų kūnas laikosi tiesiai ir žiūri į dangų, taip ir kur tik nori siekianti mūsų dvasia taip prigimties yra padaryta, kad siektų dievams prieinamų dalykų⁷⁵. Džiaukis, kad esi protingas Dzeuso vaikas! – ragina Epiktetas⁷⁶. Esi nuostabiomis ir laisvomis galiomis apdovanotas ir bet kokiems išbandymams pasirengęs⁷⁷. Žinok, kas esi⁷⁸! Būk nenugalimas atletas, nepalaužiamas laisvos savo valios šeimnininkas⁷⁹! Nėra jokio skirtumo tarp Dievo ir žmogaus dorybės⁸⁰ – stoikams labai toli iki Platono dievobaimingumo ir Sokrato atsargumo⁸¹. „Dzeusas dorybe nepralenkia Diono (τὸν Δία τοῦ Δίωνος), bet, bū-

⁷³ *De rep.* VI, 22, 24.

⁷⁴ *Nemo inprobe eo conatur ascendere, unde descenderat*, – tai nebus tifo-
niškai ižūlus dangaus aukštumų puolimas.

⁷⁵ *Capax est noster animus ... ut paria dis vellet*, – Seneca, *Ep.* 92, 29–30.

⁷⁶ Epiktetas, *Serm.* I, 3, 1 sq.

⁷⁷ *Serm.* I, 6, 37–43.

⁷⁸ *Ibid.* I, 18, 18: διὰ τοῦτο παρήγγελλον οἱ παλαιοὶ τὸ Γνῶθι σαυτὸν.
Plg. *ibid.* I, 3, 4–6: τί γὰρ εἰμὶ; etc.

⁷⁹ *Ibid.* I, 18, 17–23.

⁸⁰ SVF III, 245–252.

⁸¹ Taip sako Proklas, *In Tim.* 106f (= SVF III, 252).

dami išminčiai, Dzeusas ir Dionas vienas kitam yra reikalingi, kai susitinka vienam ar kitam veikiant⁸².



Nereikia vis dėlto pamiršti, kad šis didingas stoikų ištikinimas turi ir „kitą pusę“: dieviškoji stoiko siela labiau nei jam pačiam priklauso visam dieviškamajam pasauliui. „Niekas nieko neturi savo, – sau pačiam primena II a. po Kr. imperatorius stoikas Markas Aurelijus⁸³. – Greitai būsi niekas ir niekur...“⁸⁴ „Visybės esybė tartum galingas srautas įtraukia ir nusineša visus kaip kiekvieno mūsų kūno nariai tarpusavyje susijusius ir kartu veikiančius kūnus. Kiek chrisipų, kiek sokratų, kiek epiktetų jau prarijo laikas“⁸⁵! Sekti dievais⁸⁶ reiškia geranoriškai pasiduoti dieviškos visybės tėkmei, dievo Visybės valiai: „Naudokis manimi, kaip nori, sutinku su tavimi, esu tavo...“⁸⁷. Žmogaus sielos tvarka atitinka bendrą Visybės tvarką, likimas – viso pasaulio likimą, jo sielos šiluma galų gale įsilies į bendrą Visatą pagimdžiusią ir jį sudeginsiantį amžiną ugningą Visybės „katilą“.

Ši beviltiško visa ko likimo, galingai liepsnojančio

⁸² Plutarchas, *De commun. not.* 1076a (SVF III, 246). Dzeusas ir Dionas čia paminėti dėl vardų sąskambio, bet turbūt nepamirštas ir garsusis Platono draugas Dionas, kurio vardą Platonas ir pats „Faidre“ (252e) įpina į Διὸς δῖον kalambūrą: οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς (sc. ὁπαδῶν) δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν αὐτῶν ἐρώμενον – Dzeuso palydovai savo mylimajame ieško „dzeusiškos“ (graik. *dion*) sielos.

⁸³ *Ad se ipsum* XII, 26: οὐδὲν ἴδιον οὐδενός.

⁸⁴ *Ibid.* XII, 21.

⁸⁵ *Ibid.* VII, 19.

⁸⁶ Seneka, *De vita beata* 15, 5, Ep. 16, 5; Epiktetas, *Serm.* I, 12, 5 sq et aliud.

⁸⁷ Epiktetas, *Serm.* II, 16, 42. Plg. Idem, *Ench.* 8, Markas Aurelijus, *Ad se ipsum* V, 20, 25, VII, 20 et aliud passim.

Visybės gaisro, bendros ugninės mirties kosmologinė versija galėtų išspręsti bent jau vieną keblią filosofinės graikų psichologijos problemą – sielos vienybės problemą: jos stoikams tarsi ir nėra, kaip nėra ir dviejų, dieviškos ir kūninės (gamtinės, biologinės), sielų; visa siela yra dieviška ir kūninė. Stoikų filosofijoje protas labiausiai suartėjo su visa kūnine sielos esybe, pasinėrė, ištirpo joje. Tai nebėra rūpestingas sielos dresiruotojas arba šaltakraujis „vizituojantis profesorius“ (*maître invité*), bet pati gyvybinga jos šiluma.

Tačiau Platono ir Aristotelio autoriteto sujauktas stoikų monizmas taip pat linkęs skilti. Lemtingas „plyšys“ atsiranda ir vieningame stoikų pasaulyje, toje pačioje tartum „užburtoje“ vietoje, kur vos laikėsi Platono sielos „vežimas“ ir galutinai „skilo“ Aristotelio siela. Net ir pačių ryžtingiausių *monistų* pastangoms sunkiai pasiduoda „hibridinis“ jų objektas: ir be prošvaisčių kūniniame stoikų pasaulyje vieta šalia subtilesnės medžiagos dievų laikoma kur kas vertesne ir garbesne už vietą visų kitų gyvų esybių pusėje. Dievas tikrai yra visame pasaulyje, tačiau skirtumą tarp „tiesiogiai“ ir „netiesiogiai“ dieviškos prigimties galima palyginti su dviem Aristotelio *protais*: vienas pats savimi ir savo esme yra protas, kitas – tiek, kiek dalyvauja proto gyvenime.

Protas – tikra žmogaus esmė, būdingiausia jo prigimtis, φύσις. Tik protui subrendus⁸⁸, galima kalbėti apie pilnavertę žmogišką esybę. Tikrąją, suaugusio žmogaus, ir vaiko prigimtį skiria žmogui bręstant užverčiamas griovys. Kita vertus, ir suaugusiojo žmogaus sieloje „antiintelektualistai“ Panaitijas ir Poseidonijas atsisako matyti vien skirtingus proto apsimaišymus: viena yra čia ir ten

⁸⁸ Protą kūniniu laikantiems stoikams tai turėjo būti daugiau nei metafora.

žmogų traukiantys siekiai, kita – veiksmus numatantis ir apsvarstantis protas⁸⁹. Įtampos atsiranda net ir pačioje ugninėje ir garinėje vieningos sielos esmėje: Zenono ugnį vėliau įprasta laikyti šilto ir šalto, ugnies ir oro mišiniu⁹⁰. Nuo teisingo mišinio dalių santykio (εὐκράσια) priklauso ne vien kūno sveikata⁹¹, bet ir pačios sielos būdas. Platonas tikėjo, kad sielos būdas priklauso nuo kitus nugaltėjusiojo sielos prado potraukio arba įvairių pradų potraukių santykio. Materialistinis stoikų mokymas būdų teoriją

⁸⁹ Apie tai, kad Panaitijas laikėsi Aristotelio etikoje taikomos sielos dichotomijos, – žr. P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu...*, p. 74–77. Dviejose pirmosiose Panaitijo idėjomis besiremiančiose Cicerono traktato „Apie pareigas“ knygose siela vaizduojama turinti traukiančią aistringąją ir neprotingą galią (*appetitus, appetitiones, turbidi motus animi*) ir tiesos bei teisingo elgesio siekiantį protą (*ratio, cogitatio*), – *De offic.* I, 28, 101 sq, 36, 132; II, 5, 18 (= Panaitijas, fr. 87–89 van Straaten). Platono ir Aristotelio gerbėjas (ισχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλαριστοτέλης, – *Stoic. Ind. Herc.* 61 = fr. 1 et 57 v. Str.; *semper ... habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaerchum, ut ipsius scripta declarant*, – *Cic., De fin.* IV, 28, 79) Panaitijas taip pat nemanė, jog aistringus potraukius sieloje reikia „išrauti iš šaknų“ ir kad siektinas yra visiško beaistriškumo ir nejautrumo (ἀπάθεια, ἀναληγσία) idealas (Aul. Gell., XII, 5, 10 = fr. 111 v. Str.).

⁹⁰ SVF II, 782, 786 (= Aleksandras Afrodisietis, *De an.*, p. 26, 13 Bruns): πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος. SVF II, 841 (= Galenas, *De plac.* V, 3, 8): τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα (sc. τὸ ἡγεμονικόν) δύο μὲν κέκτῃται μέρη τε καὶ στοιχεῖα καὶ καταστάσεις, δι' ὧν ἀλλήλοις κεκραμένα, τὸ ψυχρὸν καὶ θερμὸν, εἴπερ δ' ἐτέροις ὀνόμασι καὶ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν ἐθέλοι τις αὐτὰ προσαγορεύειν, ἀέρα τε καὶ πῦρ.

⁹¹ Neatrodo, kad siela būtų vien (šaltas) oras arba vien (karšta) ugnis, arba kad vieno ar kito prado joje būtų daugiau: jei kuriam laikui ugnies pasidaro daugiau nei oro, nuo šilumos pertekliaus kūną apima karštiligė, o dėl per didelio (šalto) oro kiekio kūnas tampa mėlynas ir nejautrus. Tačiau paprastai gyvūno kūnas neatrodo nei per daug karštas, nei perdėm šaltas, vadinasi, aišku, kad sielos esybė sudaro teisingas ugnies ir oro mišinys (εὐκράτος μίξις), – SVF II, 787 (Galenas, *De an. moribus*). Plg. II, 770 (Galenas, *De temperamentis*). Teisingo elementų santykio pažeidimas – ligų priežastis, – SVF II, 216, 15; I, 131 sq; III, 471. Plg. *Priedas II*.

„pagilina“ iki medžiaginių sielos pradų lygmens: būdas (*temperamentas*) priklauso nuo to, koks elementas vyrauja sielos *mišinys*. Poseidonijas aiškino, jog karštesnio kraujo žmonės turi daugiau *θυμός* ir yra narsesni už tuos, kurių kraujas vėsesnis, drėgnesnio kūno sudėties žmonės geidulingi, nes jų sieloje vyrauja *ἐπιθυμητικόν*⁹².

Jau protą didžiai gerbęs Panaitijas protingąją žmogaus sielą skyrė nuo gyvuliškos φύσις ir tik sielos ugnį laikė dieviškuoju jos pradų. O toliausiai platonizmo link nuėjęs stoikas Poseidonijas žmogų vadino ties dievų ir gyvūnų pasaulio riba gyvenančia „ribine“ esybe⁹³: mažasis didžiojo pasaulio atvaizdas (*mikrokosmas*) žmogus gyvūniškąja savo prigimtimi artimas gyvūnams, bet tikroji ugninė jo esmė dieviška. Todėl jam ir tenka visa gyvenimo pasirinkimo atsakomybė: Visybės šeimininko atvaizdas, dieviškos protingos žmogaus sielos šeimininkas *logos* laisvas pasirinkti gyvulio arba Dievo gyvenimą⁹⁴.

Dieviškai sielos prigimčiai vis labiau tolstant nuo biologinės veiklos, į vėlyvųjų stoikų žodyną sugrįžta ir dieviško, tyro mąstymo voūš vardas. Imperatorius Markas Aurelijus tarsi abejonių nekeliančią tiesą primena sau: „Tu susidedi iš trijų [dalykų] – kūno, dvasios ir mąstymo (σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς)“⁹⁵. „Kūnui [priklauso] pojūčiai, dvasiai – siekiai (ὁρμαί), mąstymui – sprendimai (δόγματα)“⁹⁶. Senųjų stoikų πνεῦμα tapo gyvuliškąja sie-

⁹² Plg. SVF II, 789 (*Anonymi scholia in Hermog. ideas, Rhet. graec.* VII, p. 884 Walz): dėl šilto prado pertekliaus atsiranda liūtas (ποιεῖ τὸν λέοντα), todėl jis ir yra toks rūstus, θυμικός; iš teisingo (κατὰ λόγον καὶ σχεδὸν ἐξ ἴσου) pradų mišinio – žmogus.

⁹³ Plg. Nemesijas Emesietis, *De nat. hom.* 1, p. 5, 9 sqq M.: ἐν μεθορίοις τῆς ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως ὁ ἄνθρωπος ταχθεὶς...

⁹⁴ Plg. tikriausiai Poseidonijo įkvėptus Nemesijo Emesiečio svarstymus, – loc. cit.: ἔαν μὲν ἐπὶ τὸ σῶμα ῥέψῃ, etc.

⁹⁵ *Ad se ipsum* XII, 3.

⁹⁶ *Ibid.* III, 6.

los prigimtimi, gyvybingą ψυχή, νοῦς – vienintelė sielos dievybė⁹⁷, tikra ir tyra ugninė jos esmė. Aistros, siekiai, vaizdiniai – dėl aistringą potraukio (ἐκ προσπαθείας) ir laiko prie tikros, dieviškos sielos esmės pritapę „prieli-pai“ (προσηρημένα). Nuo savo dievybės juos nuvalę ir laikydamas ją tyrą⁹⁸, „lyg tuoj pat reikėtų ją gražinti“⁹⁹, būdamas „apskritas“ tartum Empedoklio rutulys, teisingas ir santūrus, gyvensi laimingai, visuomet sutardamas su Dzeuso skirtu sielos prižiūrėtoju ir vadu¹⁰⁰. Teisingas, santūrus ir dievais sekantis žmogus yra nuoširdus ir po paprastumo (ἀτυφία) kauke neslepia išdidumo (τύφος)¹⁰¹. Imperatorius mąsto platoniskai: teisingas, santūrus ir dievams paklusnus žmogus neturi *typhos*.

M. Pohlenzo teigimu, gryo mąstymo, dieviškojo daimono priešprieša visai gyvybingai žmogaus sielai „atitiko anų laikų dvasią“¹⁰²: plačiai po visą imperiją pasklidęs stoikų mokymas pats perima vis daugiau platonikų idėjų, prisidėdamas prie naujos sintetinės filosofijos kūrimo. Platoną atidžiai skaitęs I a. prieš Kr. stoikas Poseidonijas laikomas vienu iš ilgo Platono, Aristotelio ir stoikų filosofijų „sulydymo“ vyksmo pradininkų. Gausiems šio mokslingiausio stoiko¹⁰³ kūriniams vien padrikomis ištraukomis išlikus, mėginta jam priskirti daugelį pirmaisiais amžiais po Kr. paplitusių teorijų. Antai skirtingai kai kurias detales aiškindami daugelis II–III a. po Kr. autorių dėsto

⁹⁷ *Ibid.* III, 16: *krūtinėje įkurdintas δαίμων*; V, 27; XII, 26 *et aliud*.

⁹⁸ καθαρόν, – *ibid.* III, 12, plg. XII, 3.

⁹⁹ Gražinti jos šaltiniui, visuotinei tvarkai, Visybės Dievui.

¹⁰⁰ *Ibid.* XII, 3.

¹⁰¹ *Ibid.* XII, 27: ... ὁ γὰρ ὑπὸ ἀτυφία τύφος τυφόμενος πάντων χαλεπώτατος.

¹⁰² *Die Stoa* I, p. 343.

¹⁰³ Galenas, *De plac.* VIII, 1, 14: Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στοϊκῶν.

iš esmės tą pačią gryną iš dangaus nusileidusios sielos istoriją: tikra nemirtinga sielos esmė, ugninis mąstymas (voûς), kyla iš Saulės¹⁰⁴ ir tik leisdamasi Mėnulio srityje virsta su žemišku kūnu susijungti gebančia *pneumatine* ψυχή. Po kūno mirties vien šiam žemiškam gyvenimui reikalingų savybių netekdama siela tuo pačiu keliu sugrįžta į ugninę savo tėvynę. Ilgesnį laiką ji sugaišta prie Mėnulio, idant gerai nusivalytų, bet galų gale nukeliauja į Saulę¹⁰⁵. Manoma, kad šis tarp graikų ir romėnų paplitęs mokymas kilo iš Rytų tikėjimo Saulę esant sielos tėvynę, o Poseidonijas galėjo jį sujungti su stoikų teorija apie ugninę dvasią¹⁰⁶ ir savo „Timajo“ tyrinėjimų išvadomis¹⁰⁷.

Įvairių gnostikų sektų įsitikinimu, prie tikrosios sielos, jai žemėn keliaujant, *priauga* kita, tik žemiškajam gyvenimui reikalinga siela (προσφυής ψυχή) ir *prisijungia* visos neprotingos sielos galios (προσαρτήματα)¹⁰⁸. Anot Klemenso Aleksandriečio, Basilido bendraminčiai kalbėjo apie prie protingosios sielos prisidūrusias „dvasias“¹⁰⁹. Prie šių dvasių vėliau priauga dar visokios „neaiškos kilmės ir svetimos prigimties dvasios, kaip antai vilko, beždžionės, liūto ar ožio“, kurios sielai primeta atitinkamo gyvūno bruožus¹¹⁰. Klemensas sako, kad įvairiomis dva-

¹⁰⁴ Plg. Ciceronas, *Somn. Scip.* 4, 2, Makrobijus, *Saturn.* I, 18, 15: *Sol – mens mundi*.

¹⁰⁵ Plutarchas, *De facie* 943a, Sekstas Empirikas, *Adv. math.* IX, 71 sq, Ciceronas, *Tusc.* I, 18–19, 42 sq (po mirties siela kyla ten, iš kur atsirado, į „natūralią savo vietą“, *naturalis sedes*, prie ugninės Saulės), Makrobijus, *Saturn.* I, 23 et aliud. Žr. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, p. 229 sq.

¹⁰⁶ M. Pohlenz, *Die Stoa* I, p. 229 ir komentarai.

¹⁰⁷ Plg. aukščiau p. 67 sq.

¹⁰⁸ W. Bousset, *RE* VII, 2, c. 1520, s.v. *Gnosis*.

¹⁰⁹ *Strom.* II, XX, 112, 1 sqq: πνεύματα προσηρημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατὰ τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικῇν.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.* 113, 2.

siomis „įdarytas“ Basilido žmogus primena Trojos arklių¹¹¹. Apie prisidūrusias sielos galias rašė ir Basilido sūnus Isidoras¹¹², ir gnostikas Valentinas¹¹³.

Traktato „Apie muziką“ autorius Aristidas Kvintilijan¹¹⁴ pasakoja, kad Mėnulio srityje oro prisipildžiusi siela apsunksta, labiau krypsta Žemėn, todėl praranda idealią apskritą, gryno mąstymo formą ir įgyja pailgą žmogaus pavidalą¹¹⁵. „Hermetiniuose raštuose“ sakoma, jog mąstymas (νοῦς) įeina į protą (λόγος), protas į sielą (ψυχή), siela į dvasią (πνεῦμα), o „dvasia per venas, arterijas ir kraują“¹¹⁶ judina ir tarytum nešioja kūną¹¹⁷. Kiekviena iš *septynių* dangaus planetų ugninei žmogaus esmei suteikia vis naują, žemesnę ir tyrai sielai nebūdingą savybę¹¹⁸. Tik taip paruošta, į visų dangaus sričių „prielipus“ ir drabužį įsi-

¹¹² „Apie priaugusią sielą“ (*ibid.* 113, 3).

¹¹³ *Strom.* II, XX, 114, 1 *sqq.*

¹¹⁴ Skirtingai nei anksčiau (Caesar ir Zeller, žr. *RE* II, col. 895, v. Jahn), A.-J. Festugière („L'âme et la Musique d'après Aristide Quintilien“, in: *Études de la Philosophie Grecque.* – Paris, 1971, p. 479) mano, kad tai galėtų būti ne III–IV, bet II a. po Kr. autorius.

¹¹⁵ *De musica* II, 17, p. 87, 16–24 W.-I. Plg. *Tim.* 73c–d, kur Platonas kalba apie apskritą protui priimti ruošiamų smegenų formą. Makrobijus taip pat sako, kad nuo Paukščių Tako nusileisdama siela praranda apskritą, vienintelį dievišką pavidalą; vien mąstymo galios buveinė galva teišsaugo šią pirmykštę gryną ir dieviškos sielos formą (*In Somn. Scip.* I, 12, 5; 14, 8 *sq.*). Susigražinti apskritą pavidalą tolygu vėl tapti grynu mąstymu. Todėl Markas Aurelijus ir trokšta nusivalęs mąstymą pasidaryti „Empedoklio rutuliu“ (*Ad se ipsum* XII, 3).

¹¹⁶ τὸ πνεῦμα διήκων skamba stoiškai.

¹¹⁷ *Corpus Hermeticum* X, 13.

¹¹⁸ *Ibid.* I, 13, 16.

¹¹⁹ Įvairūs autoriai kalba apie περιβόλαιον, περιβολή, περιβλημα, ἔνδυμα, χιτῶν ir panašiai. Tikras paties mąstymo apdaras ugninis, bet jo jis negali vilkėti žemiškame savo kūne, – *Corp. Herm.* X, 18.

¹²⁰ Pradedant Porfiriju ir Jamblichu, platonikai savo ruožtu nesiliovė tobulinę įvairias grynios sielos „vežimų“ (ὄχημα) teorijas, – žr. A.-J. Festugière, *Corp. Herm.* I, p. 128–129, n. 48–49.

vyniojusi¹¹⁹, siela sugeba įeiti į žemišką kūną¹²⁰. Mat tikra dieviška sielos esmė negalėtų tiesiai susijungti su kūnu. Hermetiniuose traktatuose teigiama: „Nuogas mąstymas, toks, koks jis yra, negalėtų įsikurti kūne, o žemiškasis kūnas nepajėgtų pakelti tokio nemirtingumo. ... Todėl [mąstymas] tarsi apdarą (περιβόλαιον) pasiėmė sielą; siela, ir pati dieviška, lyg tarną naudoja dvasią (πνεῦμα), o dvasia tvarko (διοικεῖ) gyvąjį padarą (ζῷον)“¹²¹. Žmogui mirus, tikrasis žmogus grąžina kūną ir jusles, neprotingai prigimčiai palieka piktumą ir geismingumą¹²², visiems septyniems dangaus sferų tvarkytojams išdalija jai primestas ir nebereikalingas savybes ir, teturėdamas tikrąją savo galią, įeina į aštuntą nejudančią dangaus sritį¹²³.

Prisidūrusios galios nėra vien liūdna sielos nuopuolio pasekmė: ilga sielos kelionė ją ne tik apsunkina ir atskiria nuo dieviškos gimtinės, bet ir padaro giminingą visoms dangaus sferoms ir dangiškai jų harmonijai. Dangus – gražiausias ir labiausiai Dievui giminingas kūrinys, o žmogaus siela padaryta dangaus pavyzdžiu. Danguje esama tiek pat sferų, kiek dalių klasikinė stoikų teorija išskiria žmogaus sieloje: „Amatininkas šešis kartus padalijo neprotingą sielos pradą (τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς μέρος), kad išeitų septynios dalys (μοῖρας): regėjimas, klausa, skonis, uoslė, lytėjimas, balsas, ir gimdymo dalis (γόνυμον). O protingąją dalį, kuri buvo pavadinta mąstymu (τὸ λογικόν, ὃ δὴ νοῦς ὀνομάσθη), jis paliko nepadalintą, panašiai kaip pačiame danguje. Iš tiesų aukštesnioji nejudančių žvaigždžių sritis, kaip sako, liko ištisa, o iš šešis kartus pada-

¹²¹ Corp. Herm. X, 17.

¹²² Ibid. I, 24: ...ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ.

¹²³ Ibid. I, 24–26: γυμνωσθεῖς ... τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων γίγνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν. Plg. *ibid.* 16, 17.

lintos žemesniosios atsirado septyni planetomis vadinami apskritimai. Nes tai, kas siela yra žmogui, dangus, manau, yra Visatai“, – aiškina stoikų sielos sąrangos idėjoms didžiai neabejingas Filonas Aleksandrietis¹²⁴.

¹²⁴ *Quis rerum divinarum heres sit* 232–233. Plg. *ibid.* 225 ir *Legum allegoriae* II, 8–11: Visybės prigimtis mėgsta skaičių septyni (χαίρει δὲ ἡ φύσις ἡβδομάδι) – danguje esama septynių planetų, ... Mėnulio fazės trunka septynias dienas, ... žmogus per pirmuosius septynerius savo gyvenimo metus įgyja protą ir išlią kalbą (λογικός ... γίνεται), ... neprotingoje sieloje esama septynių dalių *ir t. t.*

4 SKYRIUS

SIELOS GALIOS IR ŠVENTOJO RAŠTO PRASMĖS: GRAIKŲ FILOSOFŲ SIELOS SAMPRATA FILONO ALEKSANDRIEČIO EGZEGEZĖJE

Krikščionių egzegetų pirmtakas ir didelis graikų filosofijos gerbėjas Filonas Aleksandrietis įsitikinęs, jog sielos pradų prigimtis ir santykiai sudaro tikrąjį daugelio Šventajame Rašte aprašytų istorijų turinį. Mat šis Raštas daug ką sako netiesiogiai ir, paviršutiniškai žiūrint, gali pasirodyti ne itin prasmingas¹. Tikrajai įkvėptų jo žodžių prasmei suvokti kaip tik ir turi padėti iš susižavėjimo Dievo sukurto pasaulio grožiu ir didingumu gimusi filosofų išmintis². Tai, kas pažodžiui skamba keistai ir neaiškiai, nuostabia prasme pradžiugins šios išminties gerbėją, žinantį, jog visos istorijos, taip pat ir šventoji istorija, kalba apie tuos pačius svarbiausiuosius dalykus: Dievą, pasaulį, sielą, kūną ir visa kam giminingos *sielos galias*.

Svarbi ir pati Rašto raidė, ir tikroji, ne visada akivaizdi jo prasmė. Ir silpnaregiai bei paviršutiniški „literalistai“, ir nenuosaikūs alegoristai ir raidę, ir prasmę vienodai nuskurdina ir iškreipia³. Vieni mąsto lyg mažos valstybėlės

¹ Plg. *Quod Deus sit immut.* 21–22, *Quaestiones in Genesim* III, 43, IV, 168, et aliud.

² *De opif.* 53–54: filosofija – didžiausia žmogiško gyvenimo gėrybė (οὐ τελειότερον ἀγαθὸν οὐκ ἦλθεν εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον). Filonas čia beveik pažodžiui cituoja Platono *Tim.* 47b: ...φιλοσοφίας γένος, οὐ μείζον ἀγαθὸν οὐτ' ἦλθεν οὔτε ἤξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.

³ Plg. *Quod Deus*, loc. cit., *Quaest. in Gen.* I, 53, III, 43, IV, 168, *De migr. Abr.* 89–93 et aliud.

piliečiai (μικροπολιται)⁴, kiti – tarytum visai neturėdami jokio kūno ir jokios pilietybės⁵! Geriausia neužsisklęsti tarp mažos valstybės sienų ir nesijausti bastūnais be vietos, bet būti viso didelio Dievo pasaulio piliečiais – *kosmopolitais*⁶. Jei pažodinė istorijos reikšmė pasirodo nepakankama, žodžių prasmės reikia ieškoti esminėje pasaulio ir sielos santvarkoje⁷. Geriausia – teisus buvo Sokratas! – pradėti nuo savęs, nuo savo paties „namų“, nuo savo sielos: „Galvok ne apie tai, kas virš tavęs ir aukščiau už tavę, bet apie tai, kas arti, o visų pirma negailestingai išstirk save patį! ... Ar nėra visiškas pamišimas (ὕπερβολή μανίας) nagrinėti Visybę, pirmiau neištyrus savo namų? Juk nėra tau didesnio įsakymo už tą, kad žiūrėtum savo sielos ir savo aukštyn tavę keliančio mąstymo. ... Nuo dangaus savo žvilgsnį nuleidęs ir nuo ten esančių dalykų tyrinė-

⁴ *De somn.* I, 39.

⁵ *De migr. Abr.* 89–90.

⁶ *Ibid.*: οἱ δὲ δὴ μείζονι ἐγγραφέντες πατρίδι τῷδε τῷ κόσμῳ, τελειοτέρων φρονημάτων ὄντες, etc. Filonas kalba taip pat, kaip ir pasaulio, vienam dieviškosios prigimties įstatymui paklūstančių protingųjų esybių bendrijos piliečiais save laikę stoikai (SVF III, 327, 333–339): pasaulis (κόσμος) pritaria įstatymui (νόμος), „įstatymui paklūstantis (νόμιμος) žmogus tuo pačiu yra pasaulio pilietis (κοσμοπολίτης) ir savo veiksmus kreipia remdamasis visą pasaulį valdančia prigimties (φύσις) valia“, – *De opif.* 3 (= SVF III, 336). Tikru kosmopolitu buvo pirmasis Dievo sutvertas žmogus: jis dar neturėjo jokių namų ar prieglaudos, vien tik Dievo sukurtąjį pasaulį, tad ir jo gyvenimo įstatymu tegalėjo būti dieviškasis paties pasaulio ir prigimties dėsnis (ὁ τῆς φύσεως ὁρθὸς λόγος), – *ibid.* 142–143 (= SVF III, 337). *Kosmopolitu* gimė ir pats tobuliausias žmogus, tobulybės simbolis Mozė, – *De confusione linguarum* 106. Plg. *De migr.* 59, *De vita Mos.* I, 157 ir ypač *De spec. leg.* II, 45: οἱα χρή τοὺς ὄντι κοσμοπολίτας γενομένους, οἱ τὸν μὲν κόσμον ἐνόμισαν εἶναι πόλιν, πολίτας δὲ τοὺς σοφίας ὁμιλητάς, ἀρετῆς ἐγγραφοῦσης, ἢ πεπίστευται τὸ κοινὸν πολίτευμα πρυτανεύειν. Apie stoikų „kosmopolitizmą“ žr. SVF I, 262. Patį žodį, anot Diogeno Laertiečio, pirmasis pradėjo vartoti Diogenas Kinikas (VI, 63).

⁷ Plg. *De post. Caini* 1 sqq.

jimo atitraukęs, „pažink save“ ir stropiai tai daryk, jei nori pasiekti žmogui prieinamos laimės. Žydai tokį būdą vadina Tare⁸, graikai – Sokratu: juk ir jis, sako, savo amžių praleido kruopščiai nagrinėdamas su „pažink save“ syjusius dalykus ir niekuo, išskyrus save patį, nesirūpinamas“⁹. „Kam gi jūs, o nuostabūs žmonės¹⁰, ryžtingai palikote žemę ir virš oro pakilę vaikštinėjate eteryje? <...> Nusileiskite nuo dangaus, o nusileidę vėlgi ne žemę, ne jūrą, ne upes ir ne augalų ar gyvūnų pavidalus nagrinėkite, bet tik save pačius <...>, nes tik apėję savo pačių namus – kas juose valdo, o kas paklūsta, kas turi sielą, o kas besielis, kas protingas ir kas neturi proto, kas nemirtinga, kas miršta, kas geresnis, kas prastesnis, – nesunkiai pasieksite aiškų Dievo ir Jo darbų žinojimą“¹¹.

⁸ Tarė, Abraomo tėvas, savo šeimą išvedęs iš Chaldėjos, – Gen. 11, 24–32.

⁹ *De somn.* I, 56–58: τῇ περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτὸν ἀκριβεστάτῃ σκέψει, μὴδὲν ἔξω τῶν καθ’ ἑαυτὸν φιλοσοφοῦντα. Filonas sutinka su Platonu: „pažinti save“ reiškia suprasti, kam sieloje dera valdyti, o kam paklusti. Plg. dar *De migr. Abr.* 8–9: Viešpats Abramui liepė palikti savo žemę, savo giminę ir savo tėvo namus (Gen. 12, 1), tai yra savo kūną, jusles ir rišlią kalbą; „tegu jie tau paklūsta, niekad jiems netarnauk, karalius būdamas išmok valdyti, o ne tarnauti. Visą gyvenimą tirk save (γίνωσκε σεαυτὸν), kaip ir Mozė dažnai mokina sakydamas: ‘būk sau atidus’ (πρόσεχε σεαυτῷ, Ex. 24, 12), mat taip suvoksi, kam dera paklusti, o kam įsakinėti“.

¹⁰ Filonas kreipiasi į chaldėjų astrologijos gerbėjus.

¹¹ *De migrat. Abr.* 184–186. Plg. *ibid.* 194–195: savo paties namus – kūną, sielą, protą – ištyręs žmogus, žinodamas savo tvarką, prasiskina kelią prie sunkiai suvokiamo visa ko Tėvo (μαθὼν ἀκριβῶς ἑαυτὸν εἴσεται τὰχα πὺν καὶ θεόν). Plg. *De fuga et inventione* 46: „Gyvenk su juo“, sako, ‘vaikė’, ne visą amžių, bet ‘kurį laiką’, tai yra pažink juslių šalį, pažink save ir savo dalis, ir kas kiekviena jų yra, ir kam, ir kaip veikia, ir kas nematomas nematamai tampo už virvelių ir judina marionetes, ar tavo, ar visa ko mąstymas (τίς ὁ τὰ θαύματα κινῶν καὶ νευροσπαστῶν ἀόρατος ἀοράτως, εἴτε ὁ ἐν σοὶ νοῦς εἴτε ὁ τῶν συμπάντων)“. Platono „Is-tatymuose“ (I, 644d) sakoma, kad kiekvienas gyvas padaras ko gero esąs dievų judinama marionetė: θαῦμα ἕκαστον ἡμῶν τῶν ζῴων θεῖον, etc.

Žydų Įstatymu nepatenkinti laisvamaniai ieškodami priekabių sako, kad čia esama už juokingus graikų mitus ne ką gražesnių istorijų¹². Antai Babelio bokšto statybos istorija. Argi neprimena ji absurdiško akiplėšų Aloėjo sūnų žygdarbio: šitie milžinai buvo užsimanę ant Olimpo užversti Osą, o ant Osos užrioglinti Pelijoną, kad bet kas nesunkai galėtų užlipti į dangų¹³. Filonas į šiuos komparatyvistų aiškinimus atsako pasitelkdamas Platono „Valstybės“ mintis ir jo mitų aiškinimo strategiją: Chimairų, Tifonų ir kitų mitinių monstrų ir bedievių reikia ieškoti pačioje sieloje. Filono manymu, nėra jokio reikalo Šv. Raštą lyginti su pagonių mitais, tačiau verta atidžiau įsižiūrėti į Babelio bokšto statybos istoriją. „Eiva, pasistatykime sau miestą ir bokštą, kurio viršūnė siektų dangų“¹⁴ pažadina štai kokias mintis: miestais (πόλεις) Įstatymdavys (Možė) vadina ne tik šiuos iš akmenų ir medžio medžiagos padarytus ir žemėje pastatytus miestus, bet ir tuos, kuriuos žmonės nešiojasi įkurdintus savo sielose. Pastarieji, atrodo, būsią provaizdžiai, nes jų santvarka yra labiau dieviška, o kiti – iš nykstančios medžiagos padarytos jų kopijos“¹⁵.

Sielos miestų esama dviejų rūšių. Vienus jų valdo įstatymas ir teisybė. Toks miestas – giesmė Dievui. Kiti, tartum netikras pinigais, žemina gražųjį provaizdį mėgaudamiesi nelygybe, neteisybe ir savivaliavimu. Dori žmonės priklauso pirmajam, o nedorėlių minia, blogoji kiekvienos valstybės dauguma, šliejasi prie antrosios, „nes ji myli ne tvarką, o pakrikimą, ne darnų pastovumą, o sąmyšį“¹⁶. O

¹² *De confusione linguarum* 2–3.

¹³ Homeras, *Od.* XI, 315–318; Filonas Aleksandrietis, *op. cit.* 4–5.

¹⁴ *Gen.* XI, 4, vert. J. Skvireckas.

¹⁵ Filonas Aleksandrietis, *De conf. lingu.* 107–108.

¹⁶ *Ibid.* 108–109.

bokštą jie nori pasistatyti „nelyginant pilį ir gerai įtvirtintus rūmus, idant tironas piktybė iš jų valdytų ir kad bokšto apačia remtųsi į žemę, o viršūnė, į tokias aukštybes dėl puikybės pakilusi, siektų dangų. Iš tiesų jis ne vien remiasi į žmonių neteisybes, bet, svaitydamas bedievių ir laisvamanių žodžius, puola Olimpo aukštybes“¹⁷.

Istatymdavys niekada nepasakoja pramanytų istorijų. Jei jis sako, kad „anomis dienomis žemėje būta milžinų (γίγαντες)“, tai nėra pasaka (μῦθος): jis tik „nori tau paaiškinti, kad vieni žmonės priklauso žemei, kiti dangui, o esama dar ir Dievo žmonių. Žemei priklauso tie, kurie vaikosi kūniškų malonumų, iš jų tikisi pasitenkinimo ir naudos bei teieško juos teikiančių dalykų. O dangaus yra meno, mokslo ir žinojimo siekiantys žmonės. <...> Pagaliau Dievo žmonės – tai kunigai ir pranašai, kurie nenorėjo priklausyti [šio] pasaulio valstybei ir tapti jos piliečiais, bet peržengę visa, kas juntama, persikėlė į mąstomąjį pasaulį ir ten apsigyveno, tapę nenykstančių ir nekūninių pavidalų valstybės piliečiais“¹⁸.

Šventajam Raštui paaiškinti Filonas meistriškai pritaiko Platono sielos sampratą, tačiau platoniškas sielos įvaizdis laisvai susipina, o kartais ir nusileidžia kitų filosofinių mokyklų versijoms. Antai ištikimas Aristotelio dviejų sielų „šaknų“ idėjai Filonas sieloje linksta matyti dvi skirtingas galias, galbūt netgi dvi skirtingas sielas: viena protinga, dangiška, dieviška ir galų gale vienintelė tikra žmogaus siela, kita – prastesnė, gyvūniška, kūninė, neturinti

¹⁷ Ibid. 113–114.

¹⁸ *De gigantibus* 60–61. Filonas pritaria Platonui: teisingas žmogus, besirūpindamas savo vidaus valstybės gerove, nenorės dalyvauti politiniame tėvynės gyvenime, bet mielai tai darys *savo paties valstybėje*, toje valstybėje, kurią kuria Sokratas ir jo bičiuliai ir kurios provaizdį norintysis ją regėti ir joje apsigyventi tikriausiai suras danguje (*Resp.* IX, 592a–b).

proto ir nesugebanti kalbėti. Mat žmogaus kūrimą aprašydamas Mozė sako, jog Viešpats Dievas įkvėpė į jo veidą gyvybės kvapą, ir žmogus pasidarė gyva esybė¹⁹ (*Gen. 2, 7*), o kitose savo Įstatymų vietose sielą vadina krauju, – nes kiekvieno kūno siela (ψυχή) yra kraujas (*Lev. 17, 11, al.*)²⁰. Įstatymdavys niekada nepamiršta, ką vieną kartą teigė, ir nesako tarpusavyje nesiderinančių ir vienas kitam prieštaraujančių dalykų. Jei jis žmogaus sielą kartą pavadino *dvasia*, o kitą sykį sako, jog jos esmė *kraujas*, tai vien todėl, kad kiekvienas žmogus pagal jam būdingą sąrangą²¹ susideda iš dviejų dalykų – gyvūno ir žmogaus. „Abiems jiems skirtos atitinkamos sielos galios: vienam – gyvybinga galia (ζωτική δύναμις), kurios dėka mes gyvename, kitam – protinga, dėl kurios tampame protingi. Gyvybingąją galią turi ir neprotingi²² gyvūnai, protingąją – ne turi, bet valdo Dievas, aukščiausiojo proto šaltinis“²³.

Neprotingos galios esmė yra kraujas, iš protingojo šaltinio tekančiosios sielos – dvasia. Ši dvasia – „ne judantis oras, bet tam tikra Dievo galios žymė ir antspaudas. Mozė teisingai ją vadina paveikslu, rodydamas, jog protingos esybės provaizdis yra Dievas, o žmogus – Jo panašumas ir atvaizdas: ne šis dvilypės prigimties gyvūnas, o geriausiasis jo sielos pavidalas, tas, kurį vadiname mąstymu ir protu (νοῦς καὶ λόγος)...., kuriuo galvojame (λογιζόμεθα), kurio šaknis Dievas nutiesė iki dangaus ir pritvirtino prie paskutinio nejudančiomis vadinamų žvaigždžių skliauto“²⁴. Mąstymo šaknys driekiasi per visą dievišką ir pa-

¹⁹ J. Skvireckas.

²⁰ *Quod deterius potiori insidiari soleat* 80.

²¹ *Ibid.* 82: „tinkamai jį suskaidžius“ (κατὰ τὰς προσεχέας τομὰς).

²² Ir nebylūs, ἄλογοι.

²³ *Ibid.* 82.

²⁴ *Quod deterius* 83–84.

laimintą sielą. Jis – neatskiriama šios sielos dalis²⁵: „juk niekas nuo Dievo neatsiskiria nukirtus, o tik išsitiesia“²⁶. O ir kaip kitaip toks nedidelis žmogaus mąstymas²⁷ pajėgtų aprėpti dangaus ir pasaulio didumą? Pasaulį mąstydamas, „jis nenutrūkstamai išsitiesia iki Visybės ribų, nes tąsumas ir yra jo savybė“²⁸. Tąsumo ir plitimo galia (ὀλκός) atitinka šaknų sugebėjimą *plisti* ir *traukti* maistą – ἔλκω. Sielos maistas – dangiški, eteriški dalykai²⁹.

Sielos pradų santykius vaizduojant lemiamas žodis dažnai priklauso I-ojo a. po Kr. filosofuojančių žmonių protus valdžiusios stoikų filosofijos etikai ir psichologijai³⁰. Po Platono „Timajo“ graikų filosofų pamėgta žmogaus – dangiško augalo metafora prisitaiko prie stoikų monizmo ir „panlogizmo“ idėjų. Žmogus, – viename savo traktate primena Filonas, – vienintelis Dievo sutvertas dangiškasis augalas žemėje³¹. Šio augalo „apačia“, juntanti siela, beveik „žemiška“³², jei ir ne medžiaga, tai kažkas labai artimo medžiagai, kūnui ir žemei. Tačiau ir ši žemę liečianti siela galbūt auga iš tos pačios protingos, dangiškos, dieviškosios sėklos, iš tos pačios protingos šaknies. Žemesnė ir menkesnė siela nėra savarankiškas ir amžinas pasaulio pradas, kaip ją paprastai vaizduoja Filono bendraamžis platonikas Plutarchas, ji neauga kartu su kūnu, kaip manė Aristotelis arba epikūrininkai. Galbūt

²⁵ *Ibid.* 90: ἀπόσπασμα οὐκ διαιρετόν.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ βραχὺν οὕτως ὄντα, βραχέσι ὄγκοις – smegenų arba širdies dydžio.

²⁸ *Ibid.* 90.

²⁹ *Ibid.* 85, plg. *Leg. all.* III, 161–162.

³⁰ Plg. *De migr. Abr.* 128 ir *De plant. Noë* 49, kur stoikų sąvokomis nusakomas „pirmųjų ir geriausiųjų“ filosofų mokymas: jie teigė, kad laimė atneša *prigintimi sekantis gyvenimas*.

³¹ *Quod deterius* 85.

³² *De somn.* I, 146.

siela vis dėlto teturi vieną – dangišką, protingą, visą žemėje gyvenantį žmogų maitinančią – šaknį, arba – dar geriau ir tiksliau – vieną visą būsimąjį augalą savyje brandinančią sėklą. Bent jau toks yra teorinis paties alegoriškausio ir filosofiškausio Filono komentaro „Pradžios knygai“³³ pagrindas.

Visa žmogaus istorija yra visas galias savyje turinčios mąstančios jo sėklos augimo, išsiskleidimo, bet taip pat ir nukrypimo, ir išsigimimo istorija, – aiškina Filonas „Is-tatymų alegorijose“³⁴. „Ir pasakė Viešpats Devas: negera žmogui būti vienam, padarykime jam tinkamą pagalbininką... Ir pasiuntė Dievas jam miegą, ir jį užmigdė; ir paėmė vieną jo šonkaulį, ir taip toliau (*Gen. 2, 21*). Šie žodžiai turi mito pavidalą³⁵: kaip patikėti, jog moteris, ar iš viso žmogus, atsirado iš vyro? Kas gi trukdė Priežastiai taip pat sukurti moterį, kaip prieš tai Ji iš žemės jau buvo sukūrusi vyrą? Juk Kūrėjas liko tas pats, ir medžiaga, iš kurios atsirado visi kūriniai, beveik beribė“³⁶!

Dievui nereikėjo kurti naujo žmogaus, kadangi pirmajame iš žemės nulipdytame žmoguje jau buvo ir vyras, ir moteris, ir mąstymas, ir jautimas (αἰσθησις). Žmogus, tai yra protingas, galvojantis ir kalbantis sielos pradas, nuo pat savo pradžios nėra vienas, jis nebūna vienas, nes „negera žmogui būti vienam. Ir pasakė Viešpats Dievas: negera žmogui būti vienam, padarykime jam tinkamą pagalbininką“³⁷ (*Gen. 2, 18*). Kodėl, o pranaše, negera būti vienam? Ogi todėl, kad tam gera būti vienam, kas yra vienintelis.

³³ νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι τῶν μετὰ τὴν ἐξήμερον.

³⁴ Jau dangų ir žemę kurdamas (*Gen. 2, 1*), Dievas sukūrė mąstymo (dangus) ir juslių (žemė) pavidalus (ιδέας), – *Legum allegoriae* I, 1.

³⁵ τὸ ῥητὸν ἐπὶ τοῦτου μυθῶδες ἐστι.

³⁶ *Leg. all.* II, 19.

³⁷ βοηθὸν κατ' αὐτόν.

Vienas Dievas tėra vienintelis ir savaime vienas, ir niekas kitas nėra panašus į Dievą³⁸. ... Dievas – vienintelis, Jis vienas nėra sudėtinis, bet kiekvienas mūsų, ir visa, kas atsirado, yra daugelis (πολλά). Antai aš esu keli dalykai (πολλά εἰμι) – siela ir kūnas, ir dar – neprotingas ir protingas sielos pradai ...³⁹ Visas būsimasis žmogus, žmogus plačiaja prasme, jau yra anksčiau už visas kitas galias esančiame mąstyme, žmoguje siauresne ir tiesiogine prasme⁴⁰. Mąstymas – visos sielos šaltinis⁴¹. „Mąstymas mūsų tėvas, į visas dalis sėjantis savo galias (τὰς ἀφ’ ἑαυτοῦ δυνάμεις), joms skiriantis veikiančiasias jėgas (τὰς ἐνεργείας), visomis besirūpinantis ir visas prižiūrintis“⁴².

„Nuogas, kūno dar neapsivilkęs mąstymas“ jau turi daugybę galių: „telkiančiąją (ἐκτικὴν), augalinę, gyvybingą (ψυχικὴν), protavimo, galvojimo ir tūkstantį⁴³ kitų įvairių

³⁸ Leg. all. II, 1.

³⁹ Ibid. II, 2.

⁴⁰ Plg. Leg. all. II, 6: kaip širdis, anot geriausiųjų gydytojų ir gamtos tyrėjų (φυσικοί), atsiranda pirmiau nei visas kūnas, nelyginant būsimosios statybos pamatas arba laivo kilis, taip ir vadovaujantis sielos pradas yra vyresnis už visą sielą. Geriausiąjį dievišką sielos pradą Filonas vadina mąstymu, voūς – taip, kaip jį jau vadina platonizuojantis „neostoikas“ Poseidonijas.

⁴¹ Kitur „Pradžios knygą“ aiškindamas Filonas sako, kad, anot kai kurių Šv. Rašto egzegetų, Rojaus viduryje augantis gyvybės medis vaizduoja vadovaujančią sielos dalį (*directionem animae*), nes ji jusles padaro jautrias ir įgalina tinkamai veikti (*ad actum sibi convenientem*) ir pajungti atskiras kūno dalis, – *Quaest. in Gen. I, 10*. „O vidurys tam tikra prasme esąs ir pradžia, ir užvedantysis balsas, kaip choro vadovas“, – *ibid.* (...*medium vero quodam modo primum est et principium, sicut dux choreae*). Paskutinė pastaba stoikų mokymą apie intelektualinę visų sielos išraiškų kilmę supina su iš muzikologijos į filosofiją atėjusia vadovaujančio vidurinės (μέση) stygos vaidmens teorija.

⁴² *De migrat. 3*. Plg. *De gigant. 62*. Leg. all. II, 9–11: mąstymas – „visų žvėrių laukas“, „visų sparnuočių dangus“, visų daigų dirva ir visomis dieviškomis esybėmis žibantis dangus.

⁴³ Filonas ne kartą pabrėžia, kad mąstyme glūdinčių galių yra labai

rūšių ir giminių⁴⁴. Telkiančiąją galią turi akmenys, medžio gabalai, taip pat ir akmenis primenantys mūsų kaulai. Gyvybė (φύσις)⁴⁵ siekia augalus: bet juk ir mumyse esama į augalus panašių dalykų – nagai ir plaukai. ... O siela yra vaizduotė ir siekimą igijusi gyvybė. Ją turi neprotin-gi padarai: bet ir mūsų mąstyme yra kažkas panašaus į neprotinių gyvių sielą! Kita vertus, galvojimo galia (διανοητική δύναμις) yra būdinga pačiam mąstymui, ir pro-tavimo galią (λογική) tikriausiai turi ir dieviškos esybės, o tarp mirtingųjų – tik žmogus. Pastaroji yra dvilypė: vie-nos dėka mes dalyvaujame mąstyme ir esame protingi (λογικοί), kitos – kalbame⁴⁶. Be visos šios savo „minios“⁴⁷ „mąstymas ne tik yra nuogas, bet ir neegzistuoja“⁴⁸. „Mąs-

⁴⁴ Leg. all. II, 22.

⁴⁵ φύσις – *augalinė, augimo* (φύω) *galia* (φυτική δύναμις).

⁴⁶ Leg. all. II, 22–23. Kalba (λόγος), iš protoingos sielos šaltinio kylantis sugebėjimas kalbėti, Filonui, kaip ir stoikams, atrodo esanti ryškiausia protoingosios prigimties (λογικοί, λογική δύναμις) žymė; plg. *Quod deterius* 91 (apie Gen. 4, 10: „kraujas šaukiasi“, φωνή αίματος βοᾷ): τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ μὲν ἄφωνόν ἐστι, τὸ δὲ φωνῆεν τὸ μὲν ἄλογον ἄφωνον, φωνῆεν δ' ὅσον λογικόν. Λόγος – protoingos esybės galia: „ne iš burnos ir nuo liežuvio tekanti srovė, bet ištariamo žodžio (τοῦ προφορικῶς) talpas pripildantis šaltinis. Šis šaltinis yra mąstymas (ἡ δὲ πηγὴ νοῦς ἐστι)“, – *ibid.* 92. Λόγος – mąstymo turiniui gimti padedanti galia (plg. *Quod deterius* 126–129 et sqq., *De migr. Abr.* 2–4), rišli kalba ir juntamo pasaulio link nukreiptas mąstymo veikimas. Plg. Leg. all. II, 64, kur νοῦς ἄλογος yra dar nemąstęs mąstymas.

⁴⁷ Leg. all. II, 77: τὸ λαῶδες καὶ ὄχλον ἔχον ἐν ἡμῖν μέρος, III, 163: ὁ λεὼς καὶ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς σύστημα, et aliud passim.

⁴⁸ Leg. all. III, 49: ἄνευ γὰρ τῶν δυνάμεων ὁ νοῦς καθ' ἑαυτὸν γυμνὸς καὶ οὐδὲ ὧν εὐρίσκεται.

daug: *daugybė, aibė, tūkstantis, minia*, – įvairių mąstymo galių atsisklei-dimas ir veikimas pačioje pradžioje vienetą ir vienintelį Dievą prime-nantį žmogų nuveda tolyn nuo šio vieningo šaltinio, prie kito – begali-nio susiskaidymo ir įvairumo – poliaus. Kaip ir Platonas, Filonas yra įsitikinęs, jog neprotingos galios sieloje (kaip ir valstybėje) sudaro dau-gumą, jas visuomet vaizduoja *minia* ir *liaudis* (ὄχλος, τὸ λαῶδες, ὁ λεὼς).

tymas ..., kai jis buvo pagimdytas, gimė kartu su daugybe galių ir sugebėjimų (σὺν πολλαῖς δυνάμεσι καὶ ἔξουσιν ἐγεννᾶτο)⁴⁹.

Kūniniame pasaulyje apsireiškusios iš mąstymo kilusios neprotingos galios veikia įvairiose kūno *dalyse*: piktumas krūtinėje, geismas pilve⁵⁰. Tad galima įsivaizduoti ir neprotingos sielos *dalis*⁵¹. „Aistros (τὸ πάθος) glaudžiasi krūtinėje ir pilve: jei turi medžiagos ir priemonių pasitenkinti, tai pilve arba žemiau, o kai nesiseka, – krūtinėje, mat geidulingi (φιλήδονοι) žmonės, negaudami malonumų, pyksta ir irzta. Įsižiūrėkime į šį dalyką atidžiau: mūsų siela susideda iš trijų dalių ir turi vieną protingąją (λογιστικόν), kitą piktąją (θυμικόν) ir trečią geidžiančiąją (ἐπιθυμητικόν) dalį“⁵². Tačiau Filonas gerai žino, kad *dalis* nėra vienareikšmė sąvoka: „Kai kurie filosofai šias dalis skyrė tik pagal jų galią (δυνάμει), o kiti ir pagal vietas“⁵³. Sunku kalbėti apie paties mąstymo vietą, nors daugelis filosofų manė protingąją galią esant galvoje arba širdyje. Visai nenuostabu, kad jie šiuo klausimu nepajėgia susitarti, – pastebi Filonas, – nes mūsų mąstymas yra toks pat nesuvokiamas, kaip ir nepasiekiamas Visybės dangus⁵⁴, pagaliau, kaip ir tikras bei galutinis mąstymo ir visų jo galių šaltinis Dievas⁵⁵.

⁴⁹ *Ibid.* II, 45.

⁵⁰ *Ibid.* III, 114 *sqq.*

⁵¹ III, 116: ὁ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία, μέρη τοῦ ἀλόγου.

⁵² III, 114.

⁵³ III, 115.

⁵⁴ Plg. *De somniis* I, 14–24. Juslės, aistros ir kitos šiame pasaulyje veikiančios mąstymo galios – labiausiai prieinamos ir „apčiuopiamos“ nesuvokiamos jo esmės išraiškos.

⁵⁵ *Leg. all.* II, 46: „Naivu manyti, neva iš tikrųjų kas nors atsiranda iš mąstymo ... [pats] mąstymas nėra niekieno priežastis, bet prieš jį esantis Dievas“.

„Moterį“ – juntančiąją galią – „vyras“ mąstymas, *žmogus* siaurąja ir tiesiogine prasme, savyje turėjo lyg miegantį ir iki tol nenaudojamą sugebėjimą (καθ' ἑξιν). Mąstymą užmigdęs⁵⁶, Dievas paėmė vieną jo „šonkaulių“, tai yra vieną jame glūdinčių *galių*⁵⁷, ir taip „padarė“, tai yra apreiškė, padarė veikiančią (κατ' ἐνέργειαν) jutimo galią (αἰσθησις)⁵⁸. Todėl „vyras“ džiausmingai sutinka „moterį“ – jis pamatė ir pažino *savo* galią: „pamatęs, jog iki šiol jame glūdėjusi ir galimybe tebuvoji galia apsireiškė, veikia ir juda, jis susižavi ir sušunka, kad ji jam ne svetima, bet labai artima. 'Štai', sako, 'kaulas nuo mano kaulų', tai yra galia iš mano galių (nes 'kaulas' čia reiškia galią ir stiprybę) ir jausmas (πάθος) iš mano jausmų. – 'Ir mėsa', sako, 'nuo mano mėsos', mat visa, ką junta juslė, ji junta mąstymo dėka, nes jis yra jos šaltinis, pagrindas ir atrama“⁵⁹. „Vyras“ „moterį“ sveikina kaip artimiausią kraujo gi-

⁵⁶ „Iš tiesų jautimas atsiranda mąstymui miegant ir, priešingai, užgęsta jam budint“ ir taip toliau, – *Leg. all.* II, 25. Plg. Ps. Plutarchas, *Pars ne an facultas*, p. 63, 29 sqq Ziegler-Pohlenz.

⁵⁷ „Nes kasdieniniame gyvenime galia („jėga“, „stiprumas“, δυνάμις) vadinama šonkauliais (πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις). Juk sakome: 'šis žmogus su šonkauliais', užuot sakę: 'jis turi galios' (yra stiprus)“.

⁵⁸ *Leg. all.* II, 24: οὐδὲν γὰρ ἄλλο νῦν ὑπογράφει ἢ γένεσιν τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως. Plg. *ibid.* II, 44–45: „kodėl Mozė priduria: 'ši moteris? Todėl, kad yra kita juslė, kurios neima iš mąstymo, bet kuri yra su juo, kadangi, kaip jau sakiau, esama dviejų juslių: viena kaip sugebėjimas (καθ' ἑξιν), kita kaip veikimas (κατ' ἐνέργειαν)“, etc. Stoiikai ir stoikams prijauciantis Filonas, kitaip nei Aristotelis, galią ir galimybę (δυνάμις) laiko turtingesne ir vertingesne už jos įvykimą ir atsiskleidimą (ἐνέργεια).

⁵⁹ *Leg. all.* II, 40–41. Dievas todėl šį pagalbininką vadina tinkamu, kad jis kyla iš tos pačios mąstančios sielos esmės, – *Leg. all.* II, 8: τῷ γὰρ ὄντι οικείος οὗτος ὁ βοητὸς ἐστὶ τῷ νῷ ὡς ἂν ἀδελφὸς καὶ ὁμοῖος (kraujo giminė): μὴδὲ γὰρ ἐστὶ ψυχῆς μέρη καὶ γεννήματα ἢ τε αἰσθησις καὶ τὰ πάθη. *Ibid.* II, 40 sq: οὐκ ἐστὶ ἀλλοτρία αὐτοῦ, ἀλλὰ σφόδρα οικεία. Mąstymas – juslės sėkla, pradžia ir šaltinis, – III, 185: ἀρχὴ μὲν ἡδονῆς τὸ πάθος ... αἰσθήσεως δὲ ὁ νοῦς: ἀπὸ γὰρ τούτου καθάπερ τινὸς πηγῆς

minę, draugę ir padėjėją. Be juslių mąstymas negalėtų nei girdėti, nei regėti, nei iš viso ką nors suvokti⁶⁰. Neatsitiktinai įvairioms sielos dalims įvairias vietas skiriančios filosofai protingąją sielos pradą dažniausiai įkurdina galvoje – šalia pagrindinių sielos juslių, proto sargybinių ir padėjėjų⁶¹. Tačiau kartą išėjusios pasaulin mąstymo, „vyro“, galios kuo didesnio malonumo ieškomamos, gali jį toli atitraukti nuo dieviškosios sielos versmės kūno ir medžiagos link⁶². Mąstymas ir protas – natūrali dorybės ir *ydos* buveinė⁶³. Jei gundymui pasiduoda joslė, „moteris“, gundomas leidžiasi ir neatskiriamas jos šaltinis „vyras“, mąstymas. „...Nes kad ir ką patirtų joslės, tai niekad neatsitinka mąstymui nedalyvaujant...“⁶⁴. Maža to, tik mąstymas atsako už visus sielos veiksmus, tik jį Dievas kviečia atsakomybėn (*Kur esi?* – *Gen.* 3, 9). Atskirai joslės, „žmonos“, Dievas nekviečia: „Mat neprotinga būdama ji ir negali susilaukti priekaištų, nes nei regėjimo, nei klausos, nei kitos kokios joslės neišmokstama, tad ji ir negali pati daiktų suvokti –

αἰσθητικαὶ τείνονται δυνάμεις. III, 188: ...ἐπὶ τὸ σπέρμα καὶ ἀρχὴν αὐτῆς· ἀρχὴ δὲ ἦν αἰσθήσεως ὁ νοῦς· οὗτος δὲ ἄρρητος, *et aliud passim*.

⁶⁰ *Leg. all.* II, 7, 71 sq, *et passim*. Joslė – tikra žmogaus sąjungininkė ir pagalbininkė (*ibid.* II, 24), kitaip nei aistros (arba „jausmai“, πάθη), kurias vaizduoja anksčiau už joslę žmogui pagelbėti sukurti gyvuliai. „Esama dviejų rūšių pagalbininkų, vienai priklauso aistros, kitai – joslės ... Tačiau [gyvuliai] pagalbininkais pavadinti ne tiesiogine prasme ir netiksliai, nes iš tikrųjų jie mums būna ir priešiški“ ir taip toliau, – *ibid.* II, 9–10.

⁶¹ *Leg. all.* III, 115, plg. *De spec. leg.* IV, 123, *Quod deterius* 85: toliausiai nuo proto pilies Dievas įkurdina kojas – pačią nejaudžiausią kūno dalį.

⁶² Malonumo siekį (ἡδονή) Dievas sukūrė trečią po vyro ir moters mąstymui ir jsolei suvienyti, kad kartu jie pažintų visą pažįstamą pasaulį – πρὸς τὴν τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν ἀντίληψιν (*ibid.* II, 71–73). Bet susivienyti ir susitelkti jie gali ir ties vienijančiu savo šaltiniu mąstymu, ir skaidančios, įvairiopos joslės pusėje.

⁶³ *De opif.* 73.

⁶⁴ *Leg. alleg.* II, 41.

iš Kūrėjo ji tegavo galią skirti kūnus. O mąstymas leidžiasi mokomas, todėl tik ji, o ne juslė, ir šaukia Dievas“⁶⁵.

„Todėl vyras paliks savo tėvą ir savo motiną ir prisiriš prie savo žmonos, ir du taps vienas kūnas“ (Gen. 2, 24). Dėl juslės mąstymas, jei taps jos vergas, paliks ir Visybės Tėvą, Dievą, ir visa ko motiną, Dievo dorybę ir išmintį, ir prisiriš bei susivienys su jusle, ir virs jusle, kad du taptų vienas kūnas ir vienas jausmas (πάθος)⁶⁶. Ir pastebėk, jog ne žmona prisiriša prie vyro, o vyras prie žmonos, mąstymas prie juslės. Mat jei geresnysis, mąstymas, susivienija su blogesniu, jusle, jis virsta blogesniaja, kūnine gimi-ne, jausmų priežastimi – jusle. Bet jei prastesnioji, juslė, seks geresniuoją, mąstymą, tai ji nebebus kūnas, bet abu taps mąstymu“⁶⁷. Prastesnysis ir geresnysis sielos pradai (τὸ χεῖρον, τὸ κρείττον) – ne skirtingos prigimtys antagolistai, bet vertingesnė, dieviškoji versmė ir iš jos išsiliejusi bei nukrypusi srovė. Galima ir reikia tyrai laikyti *visas* sielos galias: nutaręs vandeniui nuplauti žemę ir ydingą sielą Dievas liepė teisuoliui Nojui į laivą, tai yra į sielos talpyklą kūną, įsivesti visas septynias neprotingosios sielos galias (Gen. 7, 2), „kadangi norėjo, kad kilnūsios protas tyras turėtų ir visas neprotingojo prado galias“⁶⁸.



Filonas Aleksandrietis tikrai ne pirmas sugalvojo svarbiausio savo kultūros teksto paaiškinimui pasitelkti filosofų sielos prigimtį mokslą. Juo labiau, kad pagony

⁶⁵ *Ibid.* III, 49 sq.

⁶⁶ Toks yra aistringąjį savo pradą labiau už Dievą mylintįjį vertinantis žmogus (τὸ φιλοπαθὲς προκρίνων τοῦ φιλοθέου), – *ibid.* II, 50.

⁶⁷ *Leg. all.* II, 49–50.

⁶⁸ *Quod deterius* 170–171, sqq.

losofai patys nuo seno buvo priversti alegoriškai aiškinti mituose ir epinėje poezijoje nepagarbiai dievus vaizduojančias istorijas. Porfirijus teigia, kad jau VI a. pr. Kr. pirmas Homero poemų egzegetas Teagenas Regietis nederamai dievų santykius vaizduojančias istorijas aiškino siekiant savybių santykiais: „Kartais ir sielos savybėms suteikiami dievų vardai: protingumui – Atėnės, beprotybei – Arėjo, geismingumui – Afroditės, protui – Hermio, tas pats ir dėl kitų panašių savybių. Toks žodžiais paremtas aiškinimo būdas labai senas, jį vartojo ir pirmas apie Homerą rašęs Teagenas Regietis“⁶⁹. Ir Platono veikaluose sielos santvarkos nagrinėjimas susipina su tradiciniais graikų mitologijos ir religijos įvaizdžiais.

Dar arčiau Ievos joslės ir Adomo mąstymo alegorijos atsiduriama, kai sielos pradai ir jų santykiai lyginami su vyro ir moters būdais bei tarpusavio santykiais. Platono „Timajuje“ pasakojama, kad Amatininko padėjėjai geresnę ir prastesnę mirtingosios sielos rūšis kūne vieną nuo kitos atskyrė „nelyginant vyrišką ir moterišką namo dalis“⁷⁰. Veržlusis garbėtroška θυμός – vyriškasis (ἀνδρείος) sielos pradas *par excellence*, o nepastovią ir kenčiančią geismingąją sielos dalį įvairių laikų filosofai vadina moteriškuoju⁷¹. Kai, taikant minėtąjį Teageno Regiečio metodą, graikų panteono dievai siejami su sielos pradais, karin-gasis Arėjas paprastai vaizduoja piktąją, Afroditė – geismingąją, o vyriausiasis dievas, Dzeusas arba Kronas, – protingąją ir mąstančiąją sielos dalį⁷².

⁶⁹ Quaest. homer. I, p. 241, 7–12 Schrader.

⁷⁰ Tim. 69e – 70a: ...διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες.

⁷¹ „Kalikratidas“, apud Stob., IV, 22, 101, „Diotogenėtas“, *ibid.* IV, 7, 62, Aristidas Kvintilijanas, *De musica* p. 91, 7 sq W.-I.: τὸ τῆς ψυχῆς θῆλυ καὶ ἐπιθυμητικόν.

⁷² Žr. F. Bouffière, *Les mythes d'Homère*, p. 279–306.

Vyro vaidmuo nebūtinai priskiriamas „arėjiškajam“ sielos piktumui. Tai gali būti ir protingasis sielos šeimininkas, jos protas. „Vyras“ protas gali turėti „žmoną“ sielą: šiam įvaizdžiui itin palanki lotynų kalba, kur protą ir sielą galima vadinti *animus* ir *anima*⁷³.

Kadangi pagrindinės Ievos „juslės“ ir Adomo „mąstymo“ alegorijos idėjos atitinka stoikų sielos įvaizdį, savaime kyla klausimas, ar šioje mokykloje nebūta ir panašaus egzegetinio metodo ir ar patys stoikai nemėgino tikrąjį senosios istorijos turinį atskleisti remdamiesi teisingai suvoktais sielos pradų santykiais? Turbūt neatsitiktinai Filonas *kosmopolitais* vadina, jo nuomone, geriausius egzegetus⁷⁴ arba dar pasako, kad „gamtininkai“ (φυσικοὶ ἄνδρες) neblogai paaiškina Abraomo ir Saros santykius, laikydami Abraomą protu, o Sarą (graikiškai „valdančioji“) jo dorybe⁷⁵. Ir Mozės žodžiuose apie žmogui kuriamus pagalbininkus (*Gen.* 2, 18) „žvėris“, mąstymo aistras, Filono manymu, slėpinti *gamtinė* alegorija (φυσικῶς ἀλληγορεῖ)⁷⁶.

Tačiau Filono tyrėjai šia proga sutartinai teigia, jog Adomo „mąstymo“ ir Ievos „juslės“ arba Abraomo „mąstymo“ ir Saros „dorybės“ alegorijos neturinčios nieko bendro su „kosmologiniais stoikų aiškinimais“⁷⁷, bet primena „pitagorininkų“ egzegezę⁷⁸. J. Daniélou Filono alegoriją lygina su „Kebėto paveikslu“, J. Dillonui ji primena Stobiečio „Antologijoje“ cituojamo pitagorininko Kalikratido „Apie namų laimę“ veikalo įvaizdžius. Garbingų moks-

⁷³ Kaip Lukrecijus, žr. p. 165.

⁷⁴ Žr. p. 148, pst. 6.

⁷⁵ *De Abr.* 99 *sqq.*: ἤκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἀνδρῶν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγορούντων, etc.

⁷⁶ *Leg. alleg.* II, 5.

⁷⁷ J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, p. 133.

⁷⁸ *The Middle Platonists*, p. 175.

lininkų autoritetas lyg ir turėtų numalšinti norą stoikų filosofijoje ieškoti Filono alegorijai giminingos egzegetinės strategijos. Kita vertus, jau pati labai neaiški lyginimui siūlomų alegorijų autorių „mokyklinė priklausomybė“ rodo, kaip toli čia dar esama iki aiškumo.

„Kebėto paveikslo“ autorius⁷⁹ ilgą laiką buvo laikomas stoiku, bet pastaruoju metu linkstama manyti, jog daugiausiai įtakos jam veikiausiai turėjo „pitagorininkai“⁸⁰. Apie „Kalikratidą“ težinoma vien iš Stobiečio „Antologijos“, kur jis pavadintas pitagorininku. Tad gali būti, kad ir vieno, ir kito autoriaus egzegezė yra pitagorininkų idėjas atkurti siekiančių ir kai kuriomis populiariomis stoikų filosofijos idėjomis tik paviršutiniškai „užsikrėtusių“ platonikų filosofijos vaisius. Lygiai kaip ir nuoseklių stoikų mokyklai nebepriskiriamo⁸¹ Herakleito „Homero alegorijos“.

Kaip ir siūloma, galime šiuos tekstus palyginti su Filono egzegeze. Krono šventyklai paaukotą paveikslą alegoriškai aiškinantis „Kebėtas“⁸² nepateikia jokio sielos sąrangos varianto. Žodžiai apie tai, kad *Laimė* (εὐδαιμονία) vainikuoja tokį žmogų, kuris nugalėjo save patį – savyje nugalėjo anksčiau jį valdžiusius vidinius savo žvėris – labiau atitinka platonikų etikos teiginius, bet neleidžia dar daryti jokių išvadų. Kiti du neaiškūs „pitagorininkai“,

⁷⁹ I a. po Kr.(?)

⁸⁰ Apie šio veikalo amžių ir autorių žr. *The Tabula of Cebes*, ed. by J. T. Fitzgerald and L. M. White. – Chicago (California), 1983, p. 4–27. Patys leidėjai pabrėžia kinikų dorovinio mokymo įtaką „Paveikslo“ autoriui ir lygina jį su dorovinėms kinikų idėjoms pritariančiais Seneka arba Epiktetu, – p. 27.

⁸¹ Plg. F. Buffière in: *Héraclite, Allégories d'Homère*. – Paris, 1962, p. XXXI–XXXIX; A. A. Long, *Stoic Readings of Homer*, in: *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Ed. R. Lambert and J. J. Keaney. – Princeton-New Jersey, 1992, p. 46–48.

⁸² *Kebėtas* (tas pats, kuris „Faidone“ kalbasi su Sokratu) turėjo būti parašęs šį veikalą arba šventyklai paaukojęs jame aprašomą paveikslą.

kaip ir Filonas, savo alegorijoms taiko tam tikrus sielos pradų santykių įvaizdžius. Kalikratido manymu, pirmo sklandžios namų tvarkos pėdsako reikia ieškoti žmogaus sielos santvarkoje⁸³: *protas*, vyriausiasis ir išmintingiausias jos pradas, primena namų šeimininką, *geismas*, „moteriškas, jaunas ir drėgnas jausmas (πάθος)“⁸⁴, – žmoną, o neramus ir verdantis, tačiau protui dažnai paklūstantis, piktumas panašus į šios poros sūnų⁸⁵. Tai dar toli gražu ne egzegezė, – panašių palyginimų galima surasti ir paties Platono dialoguose, – tačiau įvaizdžiai išties primena Filono aiškinimus „Pradžios knygai“.

Jei „pitagorininkų“ ir anksčiau jau minėto Homero apologeto Herakleito alegorijos ir primena egzegetinį Filono *metodą*, pažymėtina vis dėlto, jog sielos sąrangą visi šie alegoristai įsivaizduoja taip, kaip ir reikėtų tikėtis iš platonizmui artimų filosofų, bet ne taip, kaip Filoną pamokę „fizikai“⁸⁶! Ir antistoiškai nusiteikusio Filono bendraam-

⁸³ Stobietis, IV, 22, 101, p. 534, 12 sq H.: ἔχει δὲ τὸ ἵχνος τοῦτο τὰς διακοσμάσιος πρῶτον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ διαίρεσει τὰς ψυχᾶς.

⁸⁴ *Ibid.* p. 534, 17 sqq: θῆλυ καὶ νεαρὸν καὶ ὑγρὸν πάθος ὑπάρχουσα. ὑγρὸν – minkštas, lankstus, neišsivystęs ir gobšus. Platonikai ir pitagorininkai gerai žino, kad geriausia esanti sausa siela (plg. Herakleitas, DK 118); vanduo ir jūra – kislau medžiaginio ir žmogaus jusles gundančio pasaulio simbolis, – plg. Porfirijus, *De antro nymph.* 79, 19 – 80, 2 Nauck.

⁸⁵ Stob., IV, 22, 101, p. 534, 12 – 535, 5 H.

⁸⁶ Herakleito alegorijų tyrinėtojų manymu (F. Buffière, *Allégories d'Homère*, p. XXXVIII; plg. A. A. Long, *op. cit.*, p. 47, n. 17), vienas iš svarbių Herakleito nepriklausomybės ortodoksaliajam stoicizmui įrodymų esąs tai, kad „Iliados“ įvykiams paaiškinti šis autorius (17, 4 – 20, 12) remiasi Platono sielos trichotomija ir mano, jog protingasis sielos pradas yra galvoje. Herakleitas sako, kad Odisėjas kreipiasi į tą kūno dalį, „iš kurios teka piktumo srovės“ (18, 4). „Teka srovės“ skamba stoiškai, bet, geriau įsižiūrėjus, kur kas labiau primena Platono „Timajuje“ aptartą sielos dalių sąveiką: protui paliepus, piktasis pradas užvirina kraują ir po visas kūno dalis paskleidžia proto valią (*Tim.* 70b).

žio platoniko Plutarcho moralinės alegorijos taip pat remiasi skirtingu kosmologiniu ir psichologiniu pagrindu⁸⁷. Kita vertus, ir į atmosferos ir kitų gamtos reiškinių kalbą mitus noriai verčiančiai stoikų egzegezei nėra visai svietimi sielos pradų ir jų santykių klausimai. Juo labiau, kad ir patys šie klausimai priklauso kosmologijos ir fizikos sričiai⁸⁸, o siela – *fizikiniam* pasauliui.

Stoikai noriai aiškina senovės poetų papasakotus mitus: bedieviškose, poetų tikriausiai dar labiau iškreiptose pasakose glūdi natūralią pasaulio tvarką jautriau nei dabarties žmonės suvokusių pirmųjų žmonių išmintis, pakankamai protingas Visybės prigimties supratimas, – aiškina Cicerono „Apie dievų prigimtį“ pokalbio dalyvis stoikas Balbas⁸⁹. Anot to paties Balbo, mitas apie tai, kaip Kronas iškastravo Uraną, yra dievus klaidingai ir įžūliai vaizduojanti pasaka, bet jis kadaise buvo sukurtas pastebėjus, kad aukščiausiasis dangaus gaivalas, ugninis eteris, viską gimdo pats iš savęs ir nėra reikalingas susijungimui būtinose kūno dalies⁹⁰. Anot I a. po Kr. stoikų mitų egzegezė dėstančio Kornuto veikalo, ne mažiau bedieviška Homero istorija apie dievų sąmokslą prieš Dzeusą vaizduoja pasaulio pradžia, kai kiekvienas dievas, tai yra kiekvienas pagrindinių pasaulio gaivalų, siekė užvaldyti visą pasaulį ir trukdė Dzeusui viską gražiai sutvarkyti⁹¹. Kita vertus, sako Balbas, apie jokio natūralaus pagrindo

⁸⁷ Plg. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, p. 133.

⁸⁸ Plg. Seneka, *Ep.* 90, 27–29.

⁸⁹ Ciceronas, *De natura deorum* II, 24, 64 (kalba Balbas): *physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas*. Plg. *ibid.* II, 28, 70: *videtisne igitur, ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos*.

⁹⁰ *Ibid.* II, 24, 63 sq.

⁹¹ Cornutas, *Compendium* c. 17, p. 27, 2 sq Lang: ...μέλλων ἐμποδίζειν αὐτήν τὴν διακόσμησιν...

neturinčius hipokentaurus ir chimairas seniai pamiršta⁹²!

Tikrą mitų turinį išlukštenti itin padeda ir tam pačiam Filonui labai praverčianti *etimologija*: prie dangaus aukso grandinėmis prirakinta Hera vaizduoja tarp eterio, ir žemės bei jūros esantį orą (*Hera* – ἠῆρ, „oras“)⁹³; Tetidė todėl padeda Dzeusui susidoroti su sąmokslininkais, kad, šimtui Briarėjo rankų talkinant, viską tinkamai išdės-to (τίθημι)⁹⁴; istorija apie tai, kaip Dzeusas surišo Kroną, teturėjo reikšti, kad *Kroną* – laiką (graik. χρόνος) reikėjo aptramdyti ir *pririšti* prie žvaigždžių⁹⁵ ir taip toliau, ir panašiai⁹⁶. Tačiau ne kiekvieną kartą ir nebūtinai tenka aiškinti vieno ar kito mitinio įvykio dalyvio vardą: kai kurie poetų mitai savaime yra pakankamai iškalingi, kaip antai gimdymo organų netekusio Urano ar dievų sąmokslų prieš Dzeusą istorija.

Mituose stoikai siekia atskleisti apie visa ko prigimtį ir esminę vieningo pasaulio tvarką bylojantį turinį. Svarbiausia, ką reikia apie šią prigimtį žinoti, svarbiau už bet kokią atskirai paimtą gamtos dėsni, yra tai, apie ką visi šie dėsniai liudija: pasaulis yra *protingas ir gyvas*, turi protą ir juslę, *ratio* ir *sensus*⁹⁷. Pasaulio prigimtis *protinga ir jun-*

⁹² Ciceronas, *De nat. deor.* II, 2, 5. Kitaip nei Platonui, stoikams šios mitinės baidyklės neturėtų atrodyti vykęs sielos esybės įvaizdis, – vieninga ir vienalytė siela visai nepanaši į hibridinius monstrus.

⁹³ Cornutas, *Compendium* c. 17, p. 26, 16 sqq Lang. Plg. Platonas, *Crat.* 404c.

⁹⁴ Cornutas, *Comp.* p. 27, 11 sqq Lang.

⁹⁵ Ciceronas, *De nat. deor.* II, 25, 64.

⁹⁶ Tokio pobūdžio „etimologijos“ sudaro didžiąją stoiko Kornuto mitų aiškinimams „teologijai“ skirtą veikalo dalį.

⁹⁷ *De nat. deor.* II, 8, 21 sq: *animans composque rationis, animans sapiensque. Ibid.* II, 11, 29: *natura ... non sine sensu atque ratione.* II, 17, 46 sq: *ita efficitur animantem, sensus, mentis, rationis mundum esse compotem...* Aišku, jog tokia turi būti ir aukščiausioji pasaulį valdanti galia, – *ibid.* 11, 30: *in ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necessesse, et acriora quidem atque maiora.*

tanti – tokia yra svarbiausia fizinių kosminių stoikų tyrinėjimų išvada. Sielos prigimtis atitinka tuos pačius Višybės dėsnius, ir joje jutimas ir aistros neatskiriamos nuo protingos ir gyvybingos jos esmės. Chrisipo įsitikinimu, ši prigimtis pati save apreiškia kasdieniuose mūsų žodžiuose, judesiuose, poezijos ir mitų įvaizdžiuose⁹⁸. Sielos branduolys ir pradžia esti karštoji širdis – visų gyvybingų žmogaus galių maitintoja⁹⁹. Toks yra bendriausias visų požiūris (κοινὴ φρόν) ¹⁰⁰, – teigia Chrisipas. Liūdesys, baimė, pyktis ir piktumas spaudžia širdį, kuri ir siunčia įsakymus veidui ir rankoms¹⁰¹, tad ten pat turi būti ir nuo visų šių išgyvenimų (πάθη) neatskiriamas protas¹⁰². Be to, prisistatydami (sakydami: „aš“) mes ne tik ranką pridėdami prie krūtinės, bet patį žodį „aš“ (ἐγώ) tardami smakrą nuleidžiamo mūsų sielos centro link¹⁰³.

Chrisipas įrodinėja, jog ir Hesiodo „Teogonijos“ mitas apie tai, kaip Metidę prarijęs Dzeusas iš savo galvos pagimdė Atėnę, toli gražu nereiškia, kaip kai kam atrodė, neva proto buveinė esanti galvoje, o ne širdyje, kur yra visos gyvybingos sielos aistros ir jausmai: mat prieš Atėnę iš savo galvos gimdydamas, Dzeusas prarijo Metidę¹⁰⁴

⁹⁸ Apud Galenum, *De plac.* II, III *passim* (SVF II, 883–910).

⁹⁹ Galenas, *De plac.* II, 8, 30 de Lacy (= SVF II, 889).

¹⁰⁰ SVF II, 886, 887, Galenas, *De plac.* III, 1, 22–25, *ibid.* II, 7, 8.

¹⁰¹ Kitaip nei Platono „Timajuje“ (70b–c): čia aiškinama, kad širdyje verdantis piktumas su krauju po visą kūną paskleidžia iš galvos nusileidžiančius proto įsakymus, idant visur valdytų (ἡγεμονεῖν) geriausiasis sielos pradais.

¹⁰² SVF II, 886, 887. Galenas piktinasi, jog Chrisipas niekur nėra įrodęs, kad protingoji sielos dalis turi būti ten pat, kur yra jos jausmai, bet visur šiuo teiginiu remiasi, – III, 2, 4–6, II, 7, 18–19 *et passim*.

¹⁰³ SVF II, 895 (Galenas, *De plac.* II, 2, 9 *sqq.*). Priešingos nuomonės gynėjai („galvos teorijos“ šalininkai) neturėjo tokio rimto argumento, kaip lietuviškas žodis „galvoti“.

¹⁰⁴ *Theog.* 886–900.

tad ir Atėnė prasidėjo Dzeuso krūtinėje ir tik pasirodė per galvą, kaip žodis iš širdies per gerklę išeina į pasaulį¹⁰⁵. Šis ilgiausias išlikęs autentiškos stoikų egzegezės pavyzdys ir turiniu, ir egzegetiniu metodu primena Filono Ievos sutvėrimo istorijos egzegezę: Chrisipui rūpi įtikinti, jog protingojo prado negalima atskirti nuo aistringojo sielos branduolio ir kad siela teturi vieną gyvybingą ir protingą šaltinį. Galima tikėtis, kad su pasakojimu apie Ievos sukūrimą iš Adomo šonkaulio susidūręs Chrisipas jį aiškintų panašiai, kaip ir I-ojo a. po Kr. žydų teologas: pranašo Mozės „Pradžios knygoje“ papasakota istorija galėtų papildyti stoiko Chrisipo išradingai parinktą įvairaus plauko įrodymų rinkinį.

¹⁰⁵ SVF II, 908–909. Atėnės vardo ir jai taikomų epitetų „reikšmės“ patvirtina jos giminystę *minčiai*, – SVF II, 910 (= Filodemas, *De pietate* 16).

Kartu su įvairias sielos santvarkos sampratas bei įvaizdžius Šventojo Rašto istorijai paaiškinti supinančiu Filonu įžengiama į naują, pagoniškajai graikų filosofijai nelengvą, bet vis dar kūrybingą etikos ir psichologijos laikotarpį. Maždaug tuo pačiu metu, kai Filonas rašė savo egzegetinius kūrinius, atgimę, po kelių skepsio amžių atsigavę I-ojo a. prieš Kr. ir vėlesniųjų laikų platonikai sugrįžta prie Platono sielos dalių sampratos, pasiruošę atsakyti kandiems Platono kritikams bei patys daug iš šių kritikų pasimokę. Visą senąją išmintį krikščionių tikėjimo ir religinės filosofijos akivaizdoje sutelkę platonikai pradeda kurti naują „sintetinę“ – ne tik kosmologiškai ir teologiškai pagrįstą, bet ir psichologiškai bei praktiškai veiksmingą – sielos dalių ir galių sampratą. Jau Filono Aleksandriečio Senojo Testamento egzegezėje savo gyvybingumą ir universalumą įrodžiusios bei gerokai „susilydžiusios“ klasikinės graikų filosofijos mokyklų sielos pradų versijos tampa bendruoju abiejų religijos ir filosofijos „stovyklų“ turtu.

Visi graikų filosofai, taip pat ir Epikūras, sutinka, kad dievai gyvena laimingiausią, ramų ir darnų gyvenimą. O jei jiems nors kiek rūpi žmonės, tai labiausiai jie džiaugiasi į juos panašiam tapti besistengiančiu žmogumi. Tokius žmones dievai apdovanoja didžiausiomis gėrybėmis: niekas nėra labiau laimingas bei palaimintas (εὐδαιμόνων, μακάριος) už į Dievą panašų žmogų. Po Platono dauguma filosofų sutinka, jog tam reikia „teisingai sutvarkyti“ savo sielą – išnaikinti arba tik prijaukinti bei išauklėti kai kurias jos „dalis“ arba galias. Tačiau niekas, be paties Platono, tiek daug vilčių nedėjo į dangiško *kosmo* pavyzdžių

sekančios sielos *darną*. Aristotelis teisingumą priskiria prie etinių, būdo, dorybių. Pastarosios būdingos žmogui, bet kvaila būtų, viltis, kad dievai bus teisingi, kaip ir iš žvėrių niekas nesitiki doro elgesio: dieviškumas pranoksta dorybę, o žvėriškumas yra visai kitos rūšies dalykas¹. Moralės sritis ir dorovės sąvoka atsiskiria nuo teologijos; vien protas gali mėgdžioti mąstomąjį dievų gyvenimą. Stoikai dorybės ir sielos santvarkos sampratą „sukerpa“ pagal naują visą pasaulį persmelkiančio ir gaivinančio Dievo Proto įvaizdį. Žmogaus protas – artimiausias dieviškosios protingos galios giminaitis, todėl nuo to, kas ir kaip valdo Visatą, didžiąja dalimi priklauso ir tai, kas ir kaip (!) vadovauja sielos pasauliui: tyras, į pasaulį nenusileidžiantis, nepasiekiamas ir nesuvokiamas Dievas Mąstymas arba visą pasaulį lyg medus korius persunkiantis Dievas *Logos*. Dievas ir jo santykiai su pasauliu – aukščiausias sielos dalių santykių ir vidinės jos tvarkos pavyzdys. Vieningo ir protingo kosmo tvarka stoikams vėl atrodo esanti svarbus argumentas prieš moralinį reliatyvizmą ir bedieviškumą² bei geriausias vidinės sielos tvarkos pavyzdys.

Klasikinių Fr. Nietzsche kaltinimų tradiciją iš dalies tęsiantys³ mūsų dienų kritikai Platoną kartu su Aristotelium laiko „seno, užsispyrusio nesusipratimo“ pradininkais bei

¹ EN I, 1144a 22–27.

² Plg. Ciceronas, *De nat. deor.* II.

³ Plg. Fr. Nietzsche. *Götzerdämmerung: Das Problem des Sokrates*. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. – Berlin, 1969, p. 66 sq: gydytoju bei išganytoju atrodantis visišką protingumo pranašumą (*die Vernünftigkeit um jeden Preis*) skelbiantis Sokratas pats rimtai serga, todėl jam geriau mirti, nei gyventi pačiai gyvenimo dvasiai priešišką gyvenimą: „...Die Instinkte bekämpfen müssen – das ist die Formel für décadence: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt“ ... „Faidono“ Sokratas – ypatingai erzinantis Fr. Nietzsche ir kitų gyvenimą ir gyvybę ginančių filosofų taikiny.

skleidėjais. Graikų filosofijos „korifėjai“ žmogų laikė ir daugelį savo pasekėjų išmokė laikyti *hibridine* esybe, neturinčia vieno bendro gėrio: racionalaus prado siekiamas gėris jiems atrodęs vienintelis ir gyvūniškos sielos dalies siekiamas priešiškas žmogaus tikslas. Atskirdami aistras nuo proto, jie iškreipę tikrą moralinio gyvenimo vaizdą, kur visada be proto dar veikia ir emocijos, o protingoji dalis, savaime gera ir visada teisinga, tapusi nebe pasiekiamą moraliniams vertinimams⁴.

Kaltinimai gana pagrįsti. Tačiau ne vien platonikams, bet ir kitų „konfesijų“ filosofams, vidiniai *visos* sielos santykiai – tokia pat neišvengiama, didžiai reikšminga, o galbūt ir daug žadanti duotybė, kaip ir dieviškojo mąstymo tvarkoma Visybės sąranga. Tarp nuo I a. prieš Kr. atsi-gaunančių platonikų atsiranda nemažai dieviškos sudėtinės sielos darnos ir pusiausvyros idėjai neabejingų filosofų. Vieną iš klasikinių neoplatonikų mokyklos filosofijos tikslo ir paskirties (τέλος) formuluočių – *kiek įmanoma panašėti į Dievą* – įvadinėje filosofijos kurso paskaitoje aiškindamas VI a. po Kr. filosofijos dėstytojas teigia, jog teisingumas esąs pati vertingiausia žmogaus dorybė, nes jis apima *visą* sielą⁵. Protingojo prado dorybei priklauso antroji vieta, kadangi tai yra paties geriausiojo sielos prado dorybė⁶.

⁴ Plg. Ch. Stead, „The Concept of Mind and the Concept of God in the Christian Fathers“, in: *The Philosophical Frontiers of Christian Theology. Essays presented to Donald MacKinnon*. Ed. B. Hebblethwaite, S. Sutherland. – Cambridge, 1982, p. 48.

⁵ κοινὸν κτῆμα τῆς τριμερείας τῆς ψυχῆς.

⁶ Elijas (Davidas), *Proleg. phil.* 7, p. 19, 12–19 Busse.

PRIEDAS I

SUB VOCE AΘEON: TIFONAS IR TIFONIŠKA SIELA PAGONIŲ IR KRIKŠČIONIŲ FILOSOFIJOJE IR TEOLOGIJOJE

Platonikai ir platonizmui artimi autoriai gerai prisimena ir „Faidro“ prologo įvaizdžius, ir visą „Valstybės“ sielos pradų sampratą. Platono Sokrato manymu, geriau jau mitų visai neaiškinti, negu aiškinti taip, kaip tai daro madingi alegoristai materialistai. „Įstatymuose“ Atėnietis piktinasi, jog atsiranda žmonių, kurių tradicinis tėvų dievobaimingumas neįtikino, kad dievai yra ir kad jie rūpinasi žmonių reikalais¹. Kita vertus, laiku ir išmoningai juos pasitėlus, mitai daug ką – ir filosofiniam protui, ir neprotingai bei poezijai jautriai sielai² – pasako apie giliai kosmines ir religines šaknis turinčios sielos esmę ir tvarumą. Tad Platonas ne tik noriai prisimena, bet dar mieliau pats kuria mitus sunkiai nusakomai sielos esybei pavaizduoti. Išmokę teisingo mitų aiškinimo metodo, Platono pasekėjai žino, jog mitus ir kitaip galima suprasti, nebijodami, kad juos „užplūs visa minia tokių Gorgonių ir Pegasų ir kitų neįmanomų padarų bei neišivaizduojamų baisybių“³. Antai III-IV a. po Kr. neoplatonikas Jamblichas puikiai supranta, ką reiškia Belerofonto nužudytos

¹ Leg. X, 887c – 888a.

² Mitas kalba visai sielai. Plg. L. Brisson, *Les mots et les mythes*. – Paris, 1982, p. 145 apie mitų naudą liaudies auklėjimui.

³ *Phaedr.* 229d–e.

Tifono atžalos *Chimairoi*⁴ arba Atėnės padedamo Persėjo nukautos Medūzos *Gorgonės* istorija⁵: ir viena, ir kita tėra ryškūs proto ir gyvuliškų aistrų kovos pavyzdžiai. „Argi nepadaro mus tobulus santūrumas (σωφροσύνη), kuris iš mūsų pašalina visa, kas netobula ir aistringa? Kad taip ir yra, sužinosi prisiminęs Belerofontą, kuris, pačiai darniai tvarkai (κοσμιότης) padedant, sunaikino Chimairą ir visą gyvulišką, laukinę ir nesuvaldomą giminę. Juk neribotas aistrų viešpatavimas žmonėms nė žmonėms neleidžia būti, bet traukia juos į beprotybę, žvėriškumą ir sąmyšį“⁶. „... O saikingai malonumus apibrėžianti ir su laikanti darni tvarka (εὐταξία) išsaugo ir namus, ir miestus ... ir net kažkokiu būdu priartina mus prie dievų giminės. Taip didžiausių santūrumo gėrybių pasiekęs Persėjas, pačiai Atėnei vadovaujant, nukovė Gorgonę, kuri, manau, žmones traukia prie medžiagos ir akmenimis paverčia tuos, kurie beprotiškai siekia patenkinti aistras“⁷. Mituose teverta ieškoti dvasinės prasmės: V a. po Kr. neoplatonikas aleksandrietis Hermijas aiškina, jog nenaudingais Sokratas laiko ne visus mitų aiškinimus, o tik tokius „natūralistinius“ aiškinimus, kurie juose ieško medžiaginės gamtos reiškinių⁸ ir šitaip „pasimeta beribėje

⁴ Plg. *Resp.* 588c, *Phaedr.* 229d („tuoju po šito [paaiškinimo] jam teks taisyti Hipokentaurų įvaizdį, paskui – Chimairo...“). Chimaira – Tifono ir Echidnos dukra (*Theog.* 319–322); kaip ir Tifonas, ji yra ugnikalnio demonas, – plg. Strabonas, *Chrest.* XIV, 3, 5.

⁵ Medūzai *Gorgonei* galvą nukirtus, iš atverto kaklo išėjo Medūzos ir su ja susijungti išdrįsusio Poseidono atžalos – Chrisaoras ir Belerofonto žirgas *Pegasas* (plg. *Phaedr.* 229d).

⁶ Jamblichas, apud Stob., III, 5, 46, p. 270, 18–271, 6 H.

⁷ *Ibid.* 47, p. 271, 8–15 H.

⁸ In *Phaedr.* p. 30, 12–15 Couvreur: ἀλλὰ νῦν κακίξει τοὺς <εἰς> ιστορίας τινὰς καὶ εἰκατολογίας καὶ εἰς ὕλικὰς αἰτίαις, ἀέρας καὶ γῆν καὶ πνεύματα ἀναπτύσσοντας καὶ μὴ ἐπὶ τὰ ὄντα ἀναλύοντας καὶ ἐφαρμόζοντας τοῖς θεοῖς πράγμασι τὰς ἀναπτύξεις.

begalybėje, užuot eję prie sielos, dievų ir mąstymo”⁹.

Platonikams Tifonas – kūnui prijauciančių aistrų sąjungininkas, dieviškojo proto priešas. Tifoniškas ir „už Tifoną gudriau suregztas bei dar labiau pasipūtęs“ žmogus – filosofas, Krono arba Dzeuso žmogaus, priešybė¹⁰. Tifonas ir artima jo giminė Gigantai, arba Titanai¹¹, – be dievio išžūlumo ir bepročio aistringumo įsikūnijimas: „be dieviška (ἄθεον) yra nesirūpinti sielos nemirtingumu ir nekelti (μὴ ἀνάγειν) jos prie dieviškojo pavidalo, nesieti (μὴ συνάγειν) jos su dievybe neapsakomais ir nenutrūkstaniais ryšiais arba, priešingai, dieviškąjį mūsų pavidalą traukti ir tempti žemyn – į chtoninio¹², akiplėiško, gigančiško, arba titaniško, [prado] kalėjimą“¹³. Dievišką gyvenimą, Krono gyvenimą, gyvenantis žmogus visą save „nuolat, kiek įmanoma, veda ir kelia į vidų, prie nedalumo“¹⁴, o titaniškos ir tifoniškos aistros drasko ir plėšo dievišką žmogaus protą¹⁵. „Tai ir būtų Dievo valdžia, dar-

⁹ Ibid. p. 30, 25.

¹⁰ Suidas s.v. Σαραπίων (= *Damascii Vitae Isidori reliquiae* fr. 287, p. 231, 233 Zintzen): „Anuo laiku į Aleksandriją atvyko kitas žmogus, visiška Sarapijono priešybė, arba daugiau nei visiška priešybė, jei galima taip pasakyti. Mat šis savo gyvenimu buvo lyg Krono ar Dzeuso žmogus, o anas – tifoniškas ir net už Tifoną gudriau suregztas bei dar labiau pasipūtęs (Τυφῶνος ἔτι πολυπλοκώτερον θηρίον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμένον)“.

¹¹ Neoplatonikai sujungia Tifono mitą su orfiškuoju mitu apie žmogaus gimimą iš Titanų sudraskyto Dioniso pelenų. Apie „titanišką“ žmogaus prigimtį užsimenama „Įstatymuose“ III, 701b–c: teisingu muzikiniu auklėjimu pagrįstai valstybės tvarkai pakrikus, žmonės apreiškia senąją Titanų prigimtį, nebegebia nei vyresniųjų valdžios, nei valstybės tvarkos, nei pačių dievų.

¹² „Žemės pagimdyto“, γηγενές.

¹³ γιγαντώδες ἢ τιτανικὸν δεσμοτήριον, – Suidas s.v. ἄθεον.

¹⁴ Suidas s.v. Σαραπίων (= fr. 33 Zintzen).

¹⁵ Proklas, *In Alcib.* 104, 22 Westerink: τὰ μὲν γὰρ πάθη μερισμοῦ καὶ διαστάσεως ἐστὶ αἷτια ταῖς ψυχαῖς· τιτανικά γὰρ ἐστὶ καὶ διασ-

daugiau, visiška vienybė, ir mūsų į dievybę atsigręžusių bei susitelkusių sielų sugrįžimas iš didelio susiskaidymo ir – kodėl gi tiesiai nepasakius – susidraskymo, jose pačiose draskančio čia nutekėjusias ir žemišką kūną pasiėmusias bei įvairiose vietose tikrai tifoniškų ir apskritai žemiškų, ne tik, kaip pats Tifonas, bet, manau, *dar gudriau suregzty aistrų apgyvendintas sielas*¹⁶. Gigantiškas gyvenimas išstumia visas dorybes (πᾶς ὁ τῆς ἀρετῆς χορός): „juk jos nenorės dalyvauti bedieviame ir su aukštesniaisiais (πρὸς τοὺς κρείττονας) įžūliame gyvenime“¹⁷.

Kinikai ir stoikai taip pat nemėgsta τύφος¹⁸ ir iš tikro išminčiaus reikalauja paprastumo ir kuklumo (ἄτυφος, ἀτυφία)¹⁹. Skeptikas Timonas, veikiausiai prisimindamas svetimus dalykus tyrinėti atsisakančio Sokrato žodžius²⁰, ἄτυφος vadina savo mokytoją Pironą²¹, o melagingas Ho-

¹⁶ Damaskijas, *Vita Isidori* fr. 5 Zintzen: ... ὄντων γε οὐ κατὰ τὸν Τυφῶνα μόνον, ἀλλ' ἔτι οἶμαι καὶ τοῦτον πολυπλωκοτέρων.

¹⁷ Proklas, *In Remp.* I, 51, 10–14 Kroll.

¹⁸ Diogenas Laertietis (VI, 26) vaizduoja vienas kitą τύφος – tuštybė bei puikybė – kaltinančius kiniką Diogeną ir Platoną. Žr. P. Courcelle, *Le Typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin*, in: *Opuscula Selecta. Bibliographie et Recueil d'articles publiés entre 1938 et 1980*. – Paris, 1984, p. 343 sqq; LSJ s.v. τύφος 3, 4.

¹⁹ LSJ s.v. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 332. Klemensas Aleksandrietis (*Str.* II, XXI, 130, 7) stoikui Antistenui priskiriamą paprastumo, ἀτυφία, gyvenimo idealą mini greta kitų filosofų galutinio žmogaus gyvenimo tikslo ir laimės (εὐδαιμονία) apibrėžimų.

²⁰ Akademikų skepticizmą kritikuodamas, Tertulijonas (*De anima* XVII, 11–12) griebiasi tų pačių „Faidro“ žodžių: *Quid agis, Academia pro-cacissima? ... Sed enim Plato, ne quod testimonium sensibus signet, propterea in Phaedro ex Socratis persona negat se cognoscere posse semetipsum, ut monet Delphica inscriptio ...*

²¹ Fr. 9 Diels.

πᾶ καὶ σπαράττει τὸν ἐν ἡμῖν νοῦν. Idem, *In Remp.* II, 176, 14 Kroll: πολέμιοι πάντων θεῶν οἱ τὸν τῶν γιγάντων τρόπον ἀφανίζοντες πᾶν τὸ θεοῖς συγγενές.

mero pasakas demaskavusį, bet savo dievą atradusį Ksenofaną, – tik ὑπάτφος, „beveik (apy-) ἄτφος“²².

Krikščionys vargu ar nori prisiminti lotyniškai rašiusių autorių kalboje pritapusio *typhus* giminystę su graikų mitiniu monstru – Izidorius Sevilietis siūlo su juo nieko bendra neturintį žodžio *typhos* kilmės aiškinimą: apie *typhus* „pasipūtimą“ kalbama todėl, kad taip vadinasi Tiberio aukštupyje aptinkamas daug vandens išsiurbiantis ir išsipučiantis augalas²³. Kita vertus, kadangi tai labai sunki sielos liga, tikras maras ir viena iš didžiausių nuodėmių²⁴, jai nusakyti tikrą turbūt ir pagonių religijos personažas. Krikščionių apologetų įsitikinimu, per savo pseudomokslų puikybę ir tuštybę (τῦφος) pagonys nemato akivaizdžios Apreiškimo tikrovės²⁵. Itin savo apeigų tuštybės bei *typhos* dūmų apakinti buvę egiptiečiai²⁶ – ir Platonas Egiptą laikė žemiausio sielos prado valdoma valstybe²⁷!

²² Fr. 60 Diels.

²³ *Etymol.* XVII, 9, 101: *Thyphe vero quae se ab aqua inflat. Unde etiam ambitiosorum et sibi placentium hominum typhus dicitur.* Apie τύφη (*typha angustata*) plg. Teofrastas, *Historia plantarum* I, 5, 3, IV, 10, 5; Strabonas V, 2, 9; Dioskoridas III, 118. *Typha*, nendrių rūšis, buvo naudojama čiūžiniams prikimšti; Tirėnai ją eksportavo į Romą (Strabonas, *loc. cit.*).

²⁴ Klemensas Aleksandrietis, *Paed.* I, 11, 96, 2; idem, *Strom.* II, 11, 52, 5; Metodijas Olimpjetis, *De lepra* XII, 2: ἡγητέον νόσον καὶ λέπραν τὸν τῦφον καὶ τὴν οἴσιν. Idem, *De resur.* I, 61, 2; Bazilijus Cezarietis, *Adv. Eunomium* I, 15: ἔοικεν ὁ τῦφος πάντων εἶναι τῶν ἐν ἀνθρώποις παθῶν χαλεπώτατον,

²⁵ Arnobijus, *Adv. nat.* II.

²⁶ Filonas Aleksandrietis, *De ebrietate* 95 (τὸν παρ' Αἰγυπτίοις μάλιστα τιμώμενον τῦφον), *De fuga et inventione* 90 (τὸν αἰγυπτιακὸν τῦφον). Stabus, tuščią formą (τυφοπλαστοῦσι, sako Filonas) garbinantys egiptiečiai tuštybe (*typhos*) užkrėtė žydus, savo ruožtu susikūrusius stabą – aukso veršį (*De specialibus legibus* I, 79, 309, III, 125, idem, *De vita Mosis* II, 169, 270 ir taip toliau). Žr. P. Courcelle, *Le Typhus, maladie de l'âme*, p. 248–251. Filonui pritaria Grigalius Nisietis (*Vita Mosis* II, 14–15) ir Ambraziejus (*Epist. ad Romulum* LXVI, 5).

²⁷ Anot Platono „geografinės psichologijos“ (*Resp.* IV, 435e), pietie-

Typhos – visa pagonių išmintis²⁸, jų mitai ir pranašystės²⁹. *Typhos* apimtas ir pats Dievo garbę sau priskirti užsimanęs krikščionių teologijos Tifonas – Šėtonas³⁰, ir Šėtono liga užsikrėtęs³¹, Dievui lygus tapti sumanęs bei gyvatės gundymams pasidavęs žmogus³². Ir klaidatikiai, manantys galėsia suvokti pačią Dievo esmę³³, ir savimi pernelyg pasitikį asketai, įsivaizduojantys, kad jau pasiekė tobulybę³⁴. Visi jie per daug pasikliauna savo, viso labo žmogiškomis, jėgomis³⁵ ir nesuvokia savo vietos Dievo ir Dievo nustatytos tvarkos akivaizdoje. Ir priešingai, *typhos* neturi pats krikščionių Dievas³⁶, *atyphos* yra Kristus³⁷ ir visa Dievui ištikima angelų ir krikščionių *valstybė*³⁸.

²⁸ Klemensas Aleksandrietis, *Paed.* I, 6, 32, 2.

²⁹ Idem, *Protr.* II, 11, 1.

³⁰ Plg. I Tim 3, 6; Kosmas Indikopleustas, *Topographia Christiana* III, 27, 4; Odonas Kliunietis, *Occupatio* I, 105.

³¹ Augustinas, *De Trinitate* IV, 10, 13.

³² Kosmas Indikopleustas, *loc. cit.*; Odonas Kliunietis, *ibid.* II, 320.

³³ Bazilijus Cezarietis, *Adv. Eunomium* I, 15: πόσος ὁ τύφος τῶν ἐπαγγελομένων εἶδέναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν.

³⁴ Grigalius Nisietis, *De virg.* XXIII, 3, 10. Nebekalbant apie tuos pasipūtėlius, kurie įsivaizduoja esą lygūs ir net pranašesni už Kristų, – Hipolitas, *Refutatio* VII, 32, 3.

³⁵ Plg. Bazilijus Cezarietis, *De hominis opificio* XVIII, 3: μὴ τυφωθῆς, μὴ ὑπεραρθῆς, μὴ μείζω φρονησῆς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως.

³⁶ Atanasas Aleksandrietis, *De decretis Nicenae synodi* 7, idem, *Contra Arianos oratio* II, 23.

³⁷ Klemensas Aleksandrietis, *Paedag.* II, 3, 38, 1–2.

³⁸ Augustinas, *De civit. Dei* XI, 33, 14.

čių finikiečių ir egiptiečių sielose, tad ir jų valstybėse, ryškiausias yra gobžsūs sielos pradas (φιλοχρήματον).

PRIEDAS II

KARŠTASIS ΘΥΜΟΣ IR ŠALTA ΨΥΧΗ HOMERO POEMOSE IR GRAIKŲ FILOSOFIJOJE

Anot paplitusios V a. pr. Kr. gamtos filosofų nuomėnės, motinos išciuose vaisius būna šiltas – iš čia įgimta gyvūnų šiluma, o lauk išėjęs, jis įkvėpia šalto oro ir taip įgyja sielą (ψυχή ← ψυχρός)¹. Diogeno Laertiečio liudijimu, pitagorininkai šaltąją sielos pradą laikė sielą nuo žmogaus lygmens nepasiekusios *gyvybės* skiriančia savybe: pagal jų mokymą, „gyva yra visa, kas turi šilumos, dėl to ir augalai gyvi, bet ne visi turi sielą; o siela susideda iš šilto ir šalto oro² ir, turėdama šalto oro, ji ir skiriasi nuo gyvybės“³.

Pitagorininko Filolajo paskaitų klausėsis Simijus Platono „Faidone“ primena Sokratui, kad sielą įprasta laikyti tam tikru iš priešingų šilto, šalto, sauso ir šlapio pradų sudėto kūno mišiniu ir derme⁴. Panašios yra ir pitagorininkams nuo senų laikų artimų IV–III a. Sicilijos medikų teorijos, anot kurių, esama dviejų žmogaus kūno gyvybę

¹ Diogenas iš Apolonijos, A 28 DK: γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα, ἐν θερμασίᾳ δέ (ἐνθερμα δέ Diels), ὅθεν ἔμφυτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντος τοῦ βρέφους τὸ ψυχρὸν εἰς τὸν πνευμόνα ἐφέλκεσθαι. Plg. Hiponas, A 10 DK, Filolajas, A 27sq DK. Sokrato mokytoju laikytas Archelajas (Diogenas Laertietis, II, 16) sakė, jog esama dviejų atsiradimo (γενέσεως) priežasčių – šilta ir šalta (θερμὸν καὶ ψυχρὸν).

² Pažodžiui „esanti šilto ir šalto oro ‘nuotrauka’“, ἀποδσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ.

³ Diogenas Laertietis, VIII, 28 (= 58 B 1a, p. 449, 24–26 DK): ...τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος διαφέρειν ψυχὴν ζωῆς. Plg. Diogenas Laertietis, VIII, 27: θερμὸν ... ζωῆς αἶτιον; 28: siela ir jutimas atsiranda iš šiltų sėklos garų (θερμὸς ἀτμός); 30: siela minta krauju.

⁴ *Phaed.* 86b–c.

palaikančių „dvasių“, *pneumę*: viena – šilta vidinė *pneuma* (ἔμφυτον θερμόν, πνεῦμα ψυχικόν) atsiranda dėl kraujo šilumos⁵; šią vidinę šilumą mažina kita, iš išorės ateinanti, *pneuma* – mūsų nuolat įkvėpiamas oras⁶. Stoikams pats sielos atsiradimas primena geležies grūdinimą⁷, o teisingas šiltos ugnies ir šalto oro santykis yra svarbus visam ne per ilgiausiam jos gyvenimui.

Ar nebūtų galima šios plačiai paplitusios teorijos užuomazgų surasti jau Homero ψυχή ir θυμός sąvokų poroje? Θυμός – širdis, karštumas, vidinė gyvo kūno šiluma, ψυχή⁸ – ateinanti ir išeinanti, šalta ir šiltu krauju noriai pasistiprinti⁹ vėlė. Gyvo žmogaus astringumas, θυμός, Homero poemose dažnai siejamas su krūtinėje glūdinčiu nuovokumu, φρένες¹⁰, kurio neturi mirusiojo vėlė šešėlis¹¹. Lingvistai nepripažįsta etimologinio ryšio tarp ψυχοϝ, ψυχρϝ, ψύχω, „šaltis“, „šaltas“, „šaldyti“ ir ψυχή (galbūt nuo ψύχω, „pūsti“) žodžių. „Ψυχή vartosena nėra susijusi nei su šalto, nei su šilto idėja... Jei ne homonimija, bet kas sutiktu, jog bendro tarp ψυχή ir ψύχω, *šaldyti*, ne daugiau negu tarp *anima* ir *frigidus*“, – teigia E. Benveniste¹². Anot Lid-

⁵ Panašiai kaip Th. Gomperzo *Rauch-Seele*, θυμός.

⁶ Plg. *Hauch-Seele*. Šis medikų ir pitagorininkų mokymas gerai žinomas Platonui, – plg. *Tim.* 78e apie dėl kvėpavimo gyvame kūne vykstančią ugnies ir oro apykaitą; *Tim.* 70c–d: žmogaus kūno plaučiai padaryti ir įtaisyti taip, kad padėtų atvėsti (ἀναψυχομένη) įsikaščiavusiai širdžiai.

⁷ SVF II, 773–789, 804–807: καθάπερ στομῶσει τῇ περιψύξει τοῦ πνεύματος μεταβαλόντος, *anima refrigeratione orta*.

⁸ Nuo ψύχω, „pūsti“ ir galbūt ψύχω, „vėsinti“.

⁹ Plg. *Od.* XI, 49 sq, 82 sq, 95 sq.

¹⁰ *Il.* I, 193: κατὰ φρένα καὶ θυμόν, *ibid.* XIII, 487: ἔνα φρεσὶ θυμόν ἔχοντες, *ibid.* XXII, 475: ἐς φρένα θυμός ἀγέρθη, *et aliud*.

¹¹ *Od.* XX, 493: ψυχή καὶ εἶδωλον, ἅταρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.

¹² E. Benveniste, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, v. 33, 1932, p. 165–168. Benvenistui pritaria Chantraine, *DE* II, p. 1296.

dello Scotto Joneso „Graikų kalbos žodyno“ (s.v.), ψυχρός kildintinas iš ψύχω, „pūsti“, iš čia „gaivinti pučiant“, bet, kita vertus, „Graikų kalbos žodyno“ autoriai nėra palankūs ψύχω, „pūsti“ ir ψυχή ryšio idėjai!

Kad ir kaip būtų, patys graikai neabejojo, kad tarp ψύχω, „pūsti“, ψύχω, „vėsinti“ ir ψυχή esama pačios artimiausios giminystės¹³. Platono „Kratile“ toks ψυχή žodžio kilmės aiškinimas pirmas ateina Sokratui į galvą: „Jei sakyti tai, kas iškart ateina į galvą¹⁴, manau, kad *psuchē* vardo autoriai galvojo maždaug taip, kad tai yra toks dalykas, kuris atsidūręs kūne tampa jo gyvybės priežastimi suteikdamas galią kvėpuoti¹⁵ bei gaivindamas¹⁶, o šiam gaivinančiam pradui pasitraukus¹⁷, kūnas žūva ir miršta“¹⁸.

Aristotelis, savo ruožtu, taip apibendrina ankstesniųjų filosofų pažiūras į sielos esybę: „tie, kurie visa ko pradais pripažįsta priešybes, ir sielą sudaro iš priešybių, o kurie pradų laiko vieną kurią iš priešybių, kaip antai šilta arba šalta, arba ką nors panašaus, atitinkamai ir sielą sieja su kuria nors iš jų. Todėl jie ir prisitaiko prie pavadinimų: tie, kurie [sielos pradų laiko] šilumą, teigia, esą todėl ir sakoma ζῆν („gyventi“)¹⁹, o kurie [sielos pradų lai-

¹³ Lietuvių kalba taip pat yra palanki ψύχω, „pūsti“, ψύχω, „vėsinti“, ir ψυχή siejančioms hipotezėms – plg. „gaivus“ – „vėsus“ ir „gaivinantis“ (visų pirma *vėjas*), ir „gyvybė“ (gim. graik. ζωή, βίος ir lot. *vivus*). Akivaizdaus ryšio esama ir tarp žodžių „dvasia“, „dvėsuoti“, „dvelkti“ (žr. Fraenkel, s.v. „duja“, „dvėsti“).

¹⁴ Vėliau Sokratas pasiūlo specialesnį (τεχνικώτερον, *Crat.* 400b), aiškinimą, kadangi pirmasis galys pasirodyti „grubokas“ (φορτικόν, 400a).

¹⁵ ἀναπνεῖν δύναμιν (ψυχή ← ψύχω I, „pūsti“) παρέχον.

¹⁶ ...καὶ ἀναψύχον (ψυχή ← ἀναψύχω, sinonim. ψύχω II, „vėsinti“, „gaivinti“).

¹⁷ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος.

¹⁸ *Crat.* 399d – 400e.

¹⁹ Dėl menamo ryšio su ζέω, „virti“. Plg. *Crat.* 419e: θυμός δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως τῆς ψυχῆς καὶ ζέσεως ἔχει ἀν τοῦτο τὸ ὄνομα.

ko] šaltj, [aiškina], kad siela (ψυχή) taip pavadinta dėl kvėpavimo ir atšalimo²⁰.

²⁰ *De anima* 405b 24–29: οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν, διὰ τὴν ἀναπνοὴν (← ψύχω, „pūsti“) καὶ τὴν κατάψυξιν (← ψύχω, „vėsinti“) καλεῖσται ψυχὴν. Plg. Jonas Filoponas, *In De anima ad locum*, 92, 2 Hayduck (= 38 A 10 DK, Hiponas).

LES HARMONIES DE L'ÂME: ÉTUDE SUR L'ÉTIQUE GRECQUE

Ce livre est une version corrigée de la Thèse du doctorat „La notion des parties de l'âme humaine dans la littérature grecque ancienne avant J.-C.”¹. Cela explique l'intérêt marqué pour la conception platonicienne des parties de l'âme, ses devanciers et sa postérité. La notion des „parties” ou des „facultés” de l'âme diffère selon le temps et la position d'auteur, tout en restant un élément irremplaçable de la réflexion étique et psychologique des philosophes grecs. Cette notion, à la fois très particulière et omniprésente dans la pensée grecque, fournit une optique bien appropriée pour l'étude des moments décisifs, des traits persistants et des différences importantes dans l'étique et dans la psychologie grecque.

La notion des „parties de l'âme” est au cœur même de l'étique platonicienne. Dans la version de Platon, Socrate n'a pas seulement révoqué la philosophie „du ciel”, selon la fameuse expression de Cicéron², mais il a établi dans l'âme humaine tout le ciel noétique : le beau, le bien, le juste, et toutes autres qualités divines constituant l'essence de toutes les choses et l'objet de toute pensée. La notion des „parties de l'âme” représente d'une façon expressive et *plastique*³ le processus difficile de la cognition

¹ Vilnius, 1995.

² *Tusc.* V, 4, 10.

³ Cf. *Resp.* IX, 588b–e (Socrate invite son interlocuteur à modeler (gr. *plattēin*) en pensée un être hybride l'image de l'âme multiforme humaine : εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ ... πλάττει τοίνυν ... δεινοῦ πλαστοῦ ... τὸ ἔργον ὁμῶς δέ, ἐπειδὴ εὐπλαστότερον κηροῦ ... λόγος, πελάσθω, etc.

de soi-même et de son harmonisation selon le modèle du ciel noétique divin.

Les dernières décennies ont été marquées, pour le domaine de l'histoire et la théorie de l'éthique et de la psychologie, par un renoncement à la vision évolutionniste de cette histoire, telle quelle a été exposée et restée longtemps extrêmement influente dans les travaux de B. Snell et A. Adkins⁴. Le refus de considérer l'éthique et la psychologie grecque ancienne comme „primitive“, parce que ne correspondant pas aux notions cartésienne et kantienne de l'individu et de la morale, est accompagné par une nouvelle ouverture compréhensive envers les conceptions grecques. L'image de l'âme „multiforme“ et „multifonctionnelle“ est un de tels concepts réhabilités en lumière des modèles d'action humaine proposés par les psychologues modernes, et de la conception de caractère étique soutenu par les influents savants anglo-saxons. La manière de penser l'éthique et la psychologie humaine en termes des „parties“ ou des „forces“ et ses conflits, n'est plus traitée comme une marque d'une subjectivité et de l'unité déficiente. Elle est considérée, au contraire, comme un mode de description mieux adopté à la nature essentiellement multifonctionnelle, collective et dialogique de l'éthique et de la psychique humaine⁵.

⁴ Le plus important pour le sujet traité est *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* de B. Snell (première édition date de 1934, 4-ème édition allemande de 1975). L'ouvrage le plus influent d' A. Adkins est ses *Merit and Responsibility. A Study of Greek Values*. – Oxford, 1960 et *From Many to One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. – London, 1970.

⁵ Voir à ce sujet une revue exhaustive avec la bibliographie étendue dans C. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*. (Oxford : Clarendon Press, 1996) et *Greek Thought* (Oxford: University Press, 1995), ch. I, II du même auteur.

D'autre part, il est bien évident, que la conception de l'âme, de son unité et de sa diversité varie considérablement selon le temps et la position de l'auteur. Les divers chapitres de cet ouvrage présentent telles images différentes en les mettant dans le contexte plus large de la philosophie de l'auteur. La relation bien marquée entre le concept théologique de la divinité et les vues sur l'éthique et la psychique humaine, en grande partie centrée sur la notion des „parties“ de l'âme, est un résultat le plus intéressant de cette mise en rapport.

I-ère partie. ΚΟΣΜΙΑ ΨΥΧΗ : les dialogues platoniciens sur l'âme composée humaine

Ch. 1. *Connais-toi toi-même* : les règles de la connaissance de chaque être, de soi-même et de son âme

C'est une déclaration de Socrate de début de *Phèdre* (229b – 230a), qui a été choisie comme point de départ dans les recherches à travers les dialogues platoniciens : Socrate répond à son curieux ami qu'il n'a jamais de loisir pour s'amuser des explications naturalistes des mythes et qu'il a une chose beaucoup plus importante à étudier, car il n'a pas encore réussi, comme le dit l'inscription de Delphes, à *se connaître soi-même*. Or „il serait ridicule d'étudier les choses étrangères, sans savoir cela“. „C'est pourquoi, ayant dit adieu à ces créatures, ... je ne les scrute pas elles, mais moi-même: suis-je une bête plus compliquée et plus gonflée d'orgueil (ἐπιτεθυμμένον) que Typhon ou bien un animal plus doux et plus simple, qui par la nature a une part divine et non gonflée (sincère, ἀτύφον)?“⁶

⁶ *Phaedr.* 229b – 230a : ... εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον τε καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερον τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.

Le vrai philosophe n'a autre chose à faire qu'à s'étudier soi-même, – ces mots de Socrate, qui ont marqué considérablement les auteurs des siècles postérieurs et ont été interprétés diversement, comportent, entrelacés et habillés dans les images mythologiques, tous les problèmes principaux de la conception platonicienne concernant la nature complexe de l'âme et ses parties : l'obéissance à l'ordre divin, „la connaissance de soi”, la simplicité et la complexité de l'âme, sa nature typhonienne et sa divinité. L'attaque contre les sophistes et tout autres intellectuels trop sûrs de leur éloquence et de leur savoir imaginaire et non respectueux à l'égard de la religion traditionnelle qui anime l'invective de Socrate joue un rôle important dans la formulation de toutes ses questions et dans le choix des solutions que propose la conception platonicienne des parties de l'âme.

La question *suis-je un être plus compliqué ... ou plus simple* reflète déjà la règle générale de la connaissance d'un être, répétée à plusieurs reprises dans le même dialogue⁷ : si on veut connaître un être, on est obligé, d'abord, de déterminer s'il est simple (ἀπλοῦν), ou composé de plusieurs formes (πολυειδές) et, ensuite, quelles sont les capacités de ces formes (τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ)⁸. Personne et dans aucun métier ne pourrait avancer avec sûreté vers son but, sans avoir appliqué cette méthode⁹. Cette règle de la connaissance fait partie de la *capacité fondamentale et caractéristique de l'esprit philosophique*, celle de distinguer les différences des formes (εἶδη, γένη, ιδέαι) dans une idée englobante et de voir l'idée uni-

⁷ Cf. J. Moline, „Plato on the Complexity of the Psyche”, *AGPh* 60, 1978, p. 1-26.

⁸ *Phaedr.* 270c-d. Cf. *ibid.* 265d-e.

⁹ *Ibid.* 270b, 270d-e, 271a, 271d - 272a, 277b-c.

fiant de la pluralité des formes, ainsi que les rapports par lesquelles ces formes sont liées entre elles¹⁰. *L'étranger*, hôte d'Elée, „l'ami des gens proches à Parménide et à Zénon, un véritable philosophe“¹¹, le porte-parole du *Sophiste* et du *Politique*, offre les exemples élaborés de la recherche dialectique en visant à définir l'homme politique, sophiste et philosophe. La description des cinq genres d'être (τὰ μέγιστα γένη) dans le *Sophiste* est la manifestation la plus élevée de son pouvoir dialectique. Socrate avoue sa propre passion et l'admiration pour cette méthode de raisonnement¹². S'il l'applique fidèlement afin de *se connaître soi-même*, il sera obligé de découvrir les parties (μέρη), les espèces (εἶδη) ou bien les genres (γένη) différents de sa propre âme¹³.

Un monstre hybride, Typhon est un bon exemple d'un être extrêmement compliqué. Il est encore l'exemple très expressif d'un être qui ne respecte pas l'ordre de *se connaître soi-même*, c'est-à-dire de reconnaître sa place et d'être modeste, et qui se révolte contre le pouvoir suprême divin en renversant *l'ordre universel*¹⁴. Le savoir de la nature et de la véritable portée des vertus fondamentales de la vie communautaire bien organisée, de la justice (δικαιοσύνη)

¹⁰ *Soph.* 252b sqq, 253b-e, *Polit.* 285a-b, *Phileb.* 16c - 17a.

¹¹ *Soph.* 216a.

¹² *Phaedr.* 266b, *Phileb.* 16b.

¹³ Dans le IV livre de la *République* Platon appelle les parties de l'âme tantôt μέρη (IV, 442b, c, 444b), tantôt γένη (435b, 441c, 443d), ou εἶδη (435b, c, e).

¹⁴ *Theog.* 824 sqq, Apollodore, *Bibl.* I, IV, 3. Typhon est le père (*Theog.* 306 sqq) et parent de nombreux monstres chthoniens, alliés d'Héra contre Héraclès, Zeus et Apollon. Cf. histoire de la naissance de Typhon et de la fondation d'*oracle delphique* dans l'*Hymne à Apollon* 180 sqq : avant de fonder son oracle, Apollon a dû tuer une dragon qui, à la demande d'Héra cherchant à se venger contre Zeus, avait élevé son fils chthonien Typhon.

et de la maîtrise de soi (σωφροσύνη), auxquelles incite le „connais-toi toi-même“ et auxquelles s'oppose Typhon mythique, est encore une propriété précieuse et exclusive de l'esprit philosophique. A la différence du sophiste qui ne possède qu'un savoir imaginaire sur toutes les choses¹⁵, le véritable philosophe connaît en quoi consiste la vertu humaine la plus importante¹⁶. L'étude de la σωφροσύνη, définie comme la maîtrise de soi et de la „connaissance de soi“¹⁷, aboutit aux questions accablantes – quel est l'objet de cette connaissance de soi-même¹⁸, et comment peut-on être *maître de soi-même* (κρείττων αὐτοῦ)¹⁹, – qu'on ne peut expliquer qu'en appliquant la méthode de la connaissance dialectique et en supposant qu'il y a, dans l'âme, une partie meilleure et une autre mauvaise²⁰. On en trouvera encore une troisième, qui, prenant le parti de l'une ou de l'autre, décide la victoire d'une d'elles.

Ch. 2. Découverte de la cité de l'âme : l'ordre intérieur de l'âme comme le fondement de la vertu

La composition tripartite de l'âme (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν, sc. εἶδος, γένος ou μέρος) se précise dans le livre IV de la *République*, au cours de l'examen d'une autre question que Socrate étudie toute sa vie²¹, et qui

¹⁵ *Soph.* 233c sqq.

¹⁶ Cf. les dialogues académiques *Alcibiades* (106c sqq, 109b sqq) et *Amatores* (138a–c) où la question du savoir propre du philosophe et de l'utilité de la philosophie est discutée.

¹⁷ *Charm.* 164c – 165a. Cf. *Alc.* 133c sq, *Amat.* 138a.

¹⁸ *Charm.* 165c – 166c, 166e sqq, 170b sqq.

¹⁹ *Resp.* IV, 430e – 431a.

²⁰ *Ibid.* IV, 430e, 431a–b.

²¹ Cf. *Resp.* I, 367d. *Gorgias*, le livre I de la *République* remontant vraisemblablement tous les deux au début de la carrière du philosophe écrivain de Platon, enfin, la *Lettre VII* autobiographique (cf. 325e – 326b)

porte sur la nature d'une vertu, très proche et souvent synonyme de la *maîtrise de soi* (σωφροσύνη), celle de la justice (δικαιοσύνη). Le sens de cette vertu très respectée depuis l'origine de la cité organisée soulève le dernier temps des désaccords violents parmi les intellectuels et oppose souvent dans les dialogues platoniciens Socrate aux sophistes mettant en doute la valeur objective et divine de la justice. Le but de la *République*, sur laquelle Platon a travaillé pendant trois décennies tout en entreprenant les essais pratiques de l'éducation d'un monarque juste, est précisément celui de découvrir la nature de la justice elle-même, qui, par le fait de sa présence dans une âme, vue ou non de l'extérieur, rend l'homme juste et par là-même heureux²².

Juste (δικαία) est une âme, dont chaque partie est *juste* – „se connaît soi-même”, connaît sa place et accomplit son devoir correspondant à sa valeur naturelle. La justice de chaque partie contribue à créer la justice, c'est-à-dire *le bon et juste ordre* de toute âme composée. Cette justice correspond au bel et bon ordre universel, prescrivant que la partie la meilleure et divine doive toujours gouverner et que la partie mauvaise et concupiscible soit obligée de se soumettre à sa direction divine. La direction doit appartenir à la partie divine, dans l'âme, comme dans l'univers²³. C'est à partir de l'ordre, qui s'est établi dans l'âme,

témoignent que Platon lui-même commence très tôt de penser et d'écrire sur la nature de la justice.

²² *Resp.* I, 358b sqq, 392a–c.

²³ La révolte mythique de Typhon, dernière grande manifestation d'espoirs revanchards des puissances chthoniennes de l'univers, est le prototype cosmique de l'émeute des parties inférieures dans une âme injuste. Son nom (Τυφών), déjà, doit rappeler θυμός et ἐπιθυμία que Platon „dérive correctement” (LSJ s.v.) dans le *Cratyle* de θύω, *bouillir et ravager* (*Crat.* 419d–e). Un *Appendice* est consacré à l'image de Typhon,

qu'on discerne dans le comportement des hommes ce qui est bon de ce qui est mauvais (τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ νόμιμα) dans le langage étique d'une société humaine²⁴. Celui qui a l'âme bien ordonnée (κόσμιος, δίκαιος, σώφρων) est juste dans toutes ses actions, car il veille toujours à ce que rien n'endommage son ordre précieux intérieur²⁵.

L'âme injuste est malade, comme un corps où les éléments malsains dominent les bons. L'âme juste est en bonne santé, comme un corps *bien équilibré*²⁶. La justice est le plus grand bien parmi les biens intérieurs de l'âme, l'injustice – son plus grand mal²⁷. L'homme, dont l'âme ne correspond pas à l'ordre juste, est malheureux, le plus malheureux des hommes, dans cette vie déjà, et après sa mort davantage²⁸. Le juge, qui aura devant soi l'âme toute nue après la mort, verra tous les signes des vices qui la défigurent et détruisent son harmonie, comme les maladies enlaidissent et défigurent le corps²⁹. Le savoir et la possession de la justice sont décisifs pour le choix conscient de sa prochaine incarnation³⁰. Tout ce qui aide l'âme

²⁴ Resp. IX, 589c sqq.

²⁵ Resp. IV, 443e, IX, 591c. Cf. Gorg. 506e sqq, et aliud.

²⁶ Resp. IV, 444c – 445b.

²⁷ Ibid. II, 366e, IV, 444b.

²⁸ C'est une proposition démontrée tout le long de la *République* et du *Gorgias*. Pour le destin de l'âme *injuste* après la mort cf. Gorg. 524b – 526b, *Phaedr.* 248e, *Resp.* X, 614c.

²⁹ Gorg. 524b – 525a.

³⁰ *Phaedr.* 248e, *Tim.* 42a–d. L'âme qui a mené une vie juste grâce à bonne constitution de la cité (ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ) et par habitude, sans connaître la véritable nature de cette vertu (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας) que seule la philosophie lui pouvait apprendre, tombe facilement dans erreur en choisissant sa prochaine vie, – *Resp.* X, 619b–d, *Phaedr.* 82a–c.

ses interprétations allégoriques et la notion du *thyphos* de l'âme chez les philosophes grecs et les auteurs chrétiens (Appendice I. *Sub voce* ΑΘΕΟΝ : Typhon et *typhos* de l'âme chez les auteurs païens et chrétiens).

à faire le meilleur choix, c'est-à-dire à choisir une vie qui lui permettra de devenir plus juste, mérite l'attention du philosophe, et non le reste³¹.

Ch. 3. ΚΟΣΜΙΟΣ ΚΑΙ ΘΕΙΟΣ : la justice et l'assimilation à Dieu

L'âme juste réussit le mieux, affirme Socrate dans le *Phèdre*, à suivre les chars des dieux, qui se tiennent facilement à la hauteur de la contemplation, au plus haut point de la voûte céleste, car ils sont bien équilibrés (n'ayant que de bons chevaux) et faciles à conduire (ισορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται), tandis que les chars d'âmes humaines souffrent beaucoup à cause du mauvais cheval, qui, s'il n'a été pas bien éduqué par le cocher raisonnable, se penche vers le bas (βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ὃ μὴ καλῶς ἦ τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων) en entraînant tout le char – l'âme désirant contempler la justice en soi et la sagesse en soi³². L'âme se penche (ρέπω) là, où l'entraîne le désir de sa partie la plus forte³³.

La justice de l'âme, comme Platon la définit dans la *République* et le rappelle dans d'autres dialogues, cette justice, qui est la qualité essentielle pour devenir semblable à Dieu (le plus semblable à Dieu est l'homme juste)³⁴, la

³¹ Resp. X, 618b – 619a. Cf. Porphyre (apud Stob. I, 49, 60) sur le „carrefour“ d'Hadès (τῶν ἐν Ἀΐδου τρίδος) symbolisant les voies privilégiées des trois parties de l'âme.

³² Phaedr. 246a – 248e.

³³ Cf. Resp. VI, 485d, VIII, 544d–e, 550e sqq, Polit. 308a sqq, Leg. VII, 802e sqq, et aliud.

³⁴ Resp. VI, 500b–d, X, 613a–b, 621c–d, Theaet. 176a–b. Il semble, que ce dans la *République*, l'ouvrage entièrement consacré à l'étude de la nature de la justice, qu'apparaît, pour la première fois, la notion de l'assimilation à Dieu – l'idéal et le but final de la vie philosophique.

vertu véritablement divine, consiste avant tout dans le bel ordre (κόσμος) et bon équilibre des parties de l'âme, gardant ses places et accomplissant ses devoirs. Dans le *Timée*, Platon dit qu'il faut veiller à ce qu'aucune des parties de l'âme ne devienne trop forte et ne trouble son harmonie³⁵. Même la partie raisonnable est soumise à cette règle³⁶; on ne peut pas se consacrer à l'activité de sa partie la plus noble, sans avoir accordé le soin dû à deux autres³⁷. Le bon et juste équilibre de l'âme (sa δικαιοσύνη intérieur) lui permet de se tenir bien (comme les chars d'âmes divines en haut de la contemplation), et de prendre, grâce à cet équilibre, la bonne direction en suivant l'ordre divin de sa partie raisonnable et celui de Dieu lui-même, pour lui devenir semblable autant que possible.

Grâce à la justice de chaque partie, l'âme toute entière devient juste, bien équilibrée. On peut trouver dans la littérature grecque d'autres exemples où l'emploi du mot δίκαιος se rapproche du sens „bonne et naturelle position“ et même du „bon équilibre“. Hippocrate parle de la nature juste d'un membre du corps, qui signifie en même temps sa position bonne et naturelle³⁸, et affirme que le meilleur mode de la réduction d'une luxation est celui qui le fait de la façon la plus équilibrée (δικαιότατα μὲν μοχλεύει ... δικαιόταται δὲ ἀντιπροπαί...) ³⁹. Le *Dictionnaire de la Langue Grecque* de Liddle-Scott-Jones indique le sens bien équilibré

³⁵ *Tim.* 89e – 90a : ...ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἀλλήλα συμμέτρους.

³⁶ Comme il n'est pas bon, non plus, pour l'homme, que son âme devienne trop forte, et le corps trop faible, – *ibid.* 87c – 88b : l'âme et le corps doivent être bien équilibrés, ἰσορρόπων.

³⁷ *Tim.* 90c.

³⁸ *De fractionibus* I : αὕτη γὰρ ἡ δικαιότατη φύσις, ὑπὸ δικαίης φύσιος ἀναγκαζόμενος.

³⁹ *De membris* VII.

du mot *δικαίος* dans l'*Éducation de Cyre* de Xénophon (Cyr. II, 2, 26)⁴⁰ : un char ne peut être ni rapide, ni *juste* (se tenir droit), si les chevaux d'attelage sont *injustes* (ne conviennent pas, sont mal choisis ou bien tirent dans les sens opposés, comme les chevaux de l'âme humaine dans le mythe du *Phèdre*)⁴¹.

Il est important de voir dans la notion de la *δικαιοσύνη* divinisante des dialogues platoniciens l'image de l'âme composée, une âme compliquée (peut-être même plus compliquée que Typhon lui-même), ayant à l'intérieur de soi une bête énorme ou, du moins, un mauvais cheval difficile à éduquer, et qui réussit à l'apprivoiser⁴² et à bien (*κοσμίως, δικαίως*) ordonner toutes ses parties, et, pour cela, reçoit la récompense la meilleure qu'un homme puisse s'imaginer⁴³. Cette idée sous-jacente de la fameuse notion platonicienne, l'idée de l'*équilibre divin et divinisant* de l'âme complexe, n'est pas suffisamment mise en relief par les savants modernes, même par ceux d'entre eux qui étu-

⁴⁰ LSJ s.v. *δικαίος* B: *equal, even, well balanced* – ἄρμα δίκαιον, *even-going chariot*.

⁴¹ Toute une partie du discours que Cyre tient devant ses généraux (II, 2, 23–26) insiste sur l'importance de bon choix des membres pour l'équilibre et le bonheur du tout qu'ils constituent. Les linguistes lient le mot *δίκη* au *δείκνυμι* (et *δικεῖν*), snkrt. *diśa, diśati, didesti*, „direction” „région du ciel”, lat. *in-dex*, lit. *daiktas, diegti, dygti* et considèrent le sens „direction” comme le sens originale du mot. Les historiens de la notion grecque de la justice, *δίκη*, proposent diverses hypothèses sur l'origine de cette notion : selon certains, *δίκη* devait être un objet par lequel, au cours d'un procès judiciaire confiée à Dieu, on visait une cible (cf. *δικεῖν*) afin de connaître la volonté de Dieu (v. V. Ehrenberg, *Rechtsidee im frühen Griechentum...* – Leipzig, 1921, p. 70–81. Cf. *Leg. VI, 757b–c* où Platon appelle la bonne égalité géométrique „le jugement de Zeus”) ; Palmer (*Trans. Phil. Soc.* 1950, p. 149 *sqq* ; cf. Frisk, s.v.) croit que c'était une marque indiquant les *frontières* de la propriété.

⁴² Cf. *Resp. IX*, 588e – 589b.

⁴³ Cf. *ibid. X*, 621c–d.

dient spécialement la notion de *l'assimilation à Dieu* chez Platon et dans la tradition platonicienne⁴⁴.

La ressemblance à Dieu, qui est, lui-même, l'être le plus juste et la mesure de toute justice⁴⁵, consiste avant tout dans l'imitation de l'ordre juste universel, dont Dieu lui-même est l'auteur. L'harmonisation et l'arrangement des forces déséquilibrées et chaotiques est l'essence même d'oeuvre créative du Dieu, le Père de l'univers devenant un *cosmos* grâce à cette intervention et la participation divine. Selon le mythe cosmogonique du *Politique*, c'est en imitant l'ordre jadis accordé par le Dieu le Père, que l'univers se force de continuer à exister sans tomber dans le désordre complet primitif⁴⁶. L'homme politique, lui, accomplit le même travail royal et divin en harmonisant les différents penchants des âmes des ses citoyens⁴⁷.

L'ordre céleste, issu du travail du Démonstrateur créant un *cosmos* animé, harmonieux et semblable à lui-même, est un modèle visible d'ordre juste divin que doit imiter une âme désirant devenir juste, pieuse et semblable à Dieu autant que possible. L'importance de l'ordre céleste – visible aux yeux d'intellect surtout, mais aussi aux yeux du corps (!) – s'accroît progressivement dans les oeuvres tardives de Platon. Dans la VI-ème livre de la *République*, c'est en admirant l'ordre et la justice célestes, que les véritables philosophes lui deviennent semblables et créent

⁴⁴ Cf. H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa*. – Freiburg in der Schweiz, 1952, p. 1–7 sqq ; l'article *Ebenbildlichkeit* dans le *Reallexicon für Antike und Christentum* (Bd. IV, col. 459 sqq) du même auteur ; D. Roloff, „Angleichung an Gott“ in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter. – Basel-Stuttgart, 1971. Bd. I, s.v.

⁴⁵ *Teaet.* 176b–c, *Leg.* IV, 715e – 716d.

⁴⁶ *Polit.* 272d – 273b.

⁴⁷ *Ibid.* 305e – 311c.

à son modèle la cité juste en rendant les citoyens semblables aux dieux⁴⁸. Dans le *Phèdre*, c'est dans les lieux supracélestes que les équipages des âmes bien équilibrées se tournent en contemplant les Idées pures. Dans le *Timée*, après avoir raconté la fabrication par le Démonstrateur de l'âme de l'univers, Platon décrit la création des âmes humaines, dont les deux parties principales doivent imiter les mouvements harmonieux circulaires des deux cercles de l'âme universelle, dans lesquels sont plantés les planètes et les astres fixes. Les âmes humaines, qui vivront dans la justice et réussiront à bien ordonner leurs mouvements intérieurs troublés à cause de la naissance corporelle, reviendront dans les astres immobiles en devenant les divinités astrales les plus proches aux pensées et mouvements parfaits de Dieu Démonstrateur lui-même⁴⁹. C'est de devenir une divinité astrale, qu'il est promis aux âmes justes, pieuses imitant les mouvements circulaires parfaits des orbites célestes. Les *Lois* et l'*Épinomis* insistent davantage sur la valeur éducative et religieuse des corps célestes visibles et sur la ressemblance originale des mouvements de l'âme humaine à leurs mouvements harmonieux⁵⁰.

II^e partie. Les précurseurs obscurs et critiques célèbres de la conception de Platon

Ch. 1. Les devanciers de Platon sur l'harmonie des forces psychiques

Certains critiques modernes affirment à propos de la conception des parties de l'âme platonicienne que ce de-

⁴⁸ *Resp.* VI, 500b – 501b.

⁴⁹ *Tim.* 41d – 42d, e – 44c.

⁵⁰ Dans le *Timée* (90a sq et c sq), en rappelant qu'il faut chercher à bien équilibrer les activités des trois parties principales de l'âme hu-

vait être une idée courante à son époque et qu'aucun mérite particulier ne revient à Platon lui-même⁵¹. Il est facile d'indiquer dans la poésie et les restes des écrits des sophistes contemporains et antérieurs à Platon des remarques au sujet de lutte intérieure entre diverses forces de l'âme, qui peuvent même porter les mêmes noms du *θυμός* et de la raison comme dans les dialogues platoniciens. Cela est vrai, mais on devrait en tirer une autre conclusion, considérant que l'intention principale de la conception platonicienne est celle d'expliquer les paradoxes allégués par les sophistes au profit du relativisme en matière de la morale et démontrer d'une façon convainquante la réalité solide des fondements de la morale et de la religion de la cité.

Les Anciens accordaient volontairement l'autorité de la fameuse doctrine de Platon à l'un ou l'autre des ses célèbres prédécesseurs. Socrate lui-même n'a jamais été soupçonné d'en être l'auteur – il devait croire que l'âme est simple et démontrer, tout en renonçant le sérieux des paradoxes de la *maîtrise de soi*, qu'il suffit de *savoir* en quoi consiste la vertu pour l'acquérir⁵². Rien, sauf l'ignorance, ne résiste ni ne s'oppose à l'intérieur de l'âme elle-même.

Homère est souvent considéré comme l'auteur de la conception de trois parties de l'âme par ses exégètes et apologuètes, Platon lui-même citant dans le IV livre de la *République* le fameux appel d'Ulysse à son cœur (*θυμός*) du

⁵¹ Cf. par ex. Y. Brès, *La psychologie de Platon*, p. 311 sq, P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, p. 83 sq.

⁵² Tel est le témoignage de Xénophon et l'opinion de la plupart des critiques modernes.

maine, Platon les appelle *mouvements* (*κινήσεις*), comme en parlant des cercles de l'âme céleste et des corps qu'y sont plantés.

XX chant de l'Odyssée⁵³. Mais, aux yeux des critiques modernes, le vénérable Homère a beaucoup de difficultés d'être reconnu comme l'auteur (ou l'adepte) de la doctrine présentant l'âme composée des plusieurs parties, car c'est la notion même d'une âme unifiée contenant et englobant les forces différentes qui n'apparaît pas dans les poèmes homériques. L'omniprésence de l'esprit guerrier θυμός, le véritable moteur de toutes les activités des personnages d'Homère, et l'image pale de la ψυχή, laissant le corps mort pour mener l'existence *anémique* dans l'Hadès, a inspiré aux certains savants une théorie de deux âmes dans les poèmes homériques : l'une est l'âme chaude vitale, θυμός (*Rauche-Seele*, Gomperz⁵⁴ ; cf. l'âme sang, Rose⁵⁵), l'autre – l'âme des morts, ψυχή (*Hauch-Seele*, Gomperz ; cf. l'âme souffle, Rose). Un Appendice⁵⁶ traite de ces idées en les mettant en relation avec une théorie courante des philosophes grecs, à commencer par les présocratiques, qui voient dans l'âme deux composants principaux, dont l'un est chaud et l'autre froid⁵⁷. Le bon équilibre des composants chaud et froid est une condition importante de la santé et de la vitalité d'un homme⁵⁸.

Les idées des médecins du cercle d'Hippocrate devaient influencer considérablement Platon : il rappelle, dans le *Phèdre*, que les bons médecins estiment que, pour soig-

⁵³ Héraclite, *Quaest. Homer.* 17–19, Pseudo-Plutarque, *De vita et poesi Homeri* 129–131.

⁵⁴ *Die Griechische Denker...* – Leipzig, 1896–1909, Bd. I, p. 200.

⁵⁵ OCD, p. 1005, s.v. *soul*.

⁵⁶ Appendice II. ΘΥΜΟΣ *chaud* et ΨΥΧΗ *froide* dans les poèmes d'Homère et chez les philosophes grecs.

⁵⁷ Les étymologies sont appelées pour soutenir cette réflexion : le mot ψυχή est dérivé de ψυχρός, *froid*, ψύχω, *refroidir*, et le mot ζῶη – de ζέω, *bouillir* (Aristote, *De an.* 405b 24–29), qui, pour Platon (*Crat.* 419e), est le synonyme du θῶα, dont il dérive le θυμός.

⁵⁸ Cf. Empédocle, A 85 DK, Alcéméon, fr. 4 DK.

ner efficacement les maladies, il est nécessaire de connaître tout organisme et ses parties constitutives, et revient souvent sur la comparaison entre corps sain, dont les éléments principaux sont bien équilibrés et où les forces meilleures dominent les mauvaises, et l'âme juste bien ordonnée⁵⁹ tout en renonçant à reconnaître que l'âme, elle-même est un produit de bon mélange des éléments corporels.

Les pythagoriciens ont été souvent associés par les critiques modernes avec cette dernière théorie d'allure médicale et très populaire parmi les savants grecs. Ils ont été, en tout cas, bien informés sur les doctrines de leurs collègues portés sur la médecine et l'anatomie. Mais on accorde encore à Pythagore et ses élèves des idées qui nous mettent tout près de la doctrine platonicienne. A Pythagore, lui-même, on attribue la théorie des trois modes de la vie principaux (celle de l'ambition, du gain et, enfin, la vie de l'intellect que vit un *philosophe*⁶⁰), ainsi que la découverte des même trois parties de l'âme que décrit Platon⁶¹. Selon Aristote, les pythagoriciens devaient voir dans les nombres le fondement de toutes choses et dans l'harmonie, la force principale universelle. Les extraits attribués au Philolaos, un pythagoricien contemporain du Socrate, contiennent, sur la signification des nombres

⁵⁹ Comme a montré W. Jaeger („A New Greek Word in Plato's Republic" in : *Scripta Minora* II. – Roma, 1960, p. 309–316), la notion de la partie irascible (et peut-être celle de la partie concupiscible aussi), peut provenir des réflexions des médecins du cercle d'Hippocrate, celles qui sont exposées dans le traité *Sur les eaux, les aires et les lieux* (12, 13, 16, 23 Kuehlewein) notamment. Pour Galien (*De plac.* VI, 1, p. 360, 4–7 de Lacy, cf. *op. cit.* I, test. II, p. 64, 16–19 de Lacy, et *aliud passim*), Hippocrate et Platon sont deux autorités principales de la théorie des trois parties de l'âme.

⁶⁰ Cf. Cicéron, *Tusc.* V, 3, 8 sq.

⁶¹ Galien, *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 7, 39–40 (= Posidonius, fr. 168–172 E.-K.) ; Aétius, IV, 4, 1, p. 389 sq DG.

et de l'harmonie, des idées, qui, dans les dialogues de Platon, forment l'arrière-plan de sa conception de la nature complexe de l'âme. Aux siècles postérieurs, les restaurateurs d'enseignement des pythagoriciens anciens leur ont attribué les doctrines présentant la conception platonicienne de l'âme comme le reflet d'ordre essentiel de l'univers, l'analogie de la constitution politique de l'état et des relations familiales⁶². La philosophie pythagoricienne devait être un terrain extrêmement favorable, pour que la conception de Platon y pousse avec une telle aisance.

L'idée principale que Platon retient de ses prédécesseurs est celle de l'harmonie difficile et du juste équilibre produisant la santé et le bonheur humain. Pour lui, qui a critiqué dans le *Phédon* la conception de l'âme comme l'harmonie du corps, il s'agit des parties constitutives de l'âme elle-même, même si, dans la vie terrestre elles sont peut-être étroitement liées aux parties du corps correspondants. D'autre part, Platon a corrigé l'idée du mélange égalitariste dans le sens de l'aristocratie : pour être bon, le mélange doit réserver la place la plus importante à la partie intelligente de l'âme, qui est la source unique de l'ordre, dans l'univers ainsi que dans l'âme individuelle⁶³.

Ch. 2. Aristote sur les deux sources de l'âme

Aristote n'est guère compréhensif à l'égard de l'idée platonicienne de la justice intérieure de l'âme. Même s'il commence aussi sa carrière de philosophe écrivain par un

⁶² Cf. „Aisara“ (Aresas, coniec. Thesleff), *De natura hom.*, apud Stob., I, 49, 27 ; „Diotogénète“, *De regno*, ibid., IV, 7, 62 ; „Hippodame“, *De felic.*, ibid., IV, 39, 26, cf. *De rep.*, ibid., IV, 1, 93, 94 ; „Callicratidès“, *De dom. felic.* IV, 22, 101, cf. IV, 28, 16.

⁶³ Cf. *Tim.* 30a-b.

dialogue reprenant la discussion de la *République*⁶⁴, il en conteste d'entrée les prémisses fondamentales. Pour Aristote, il n'existe pas un modèle universel de la justice. Les communautés de la nature différente exigent des types différents de gouvernement et de justice. La justice par excellence, la justice politique d'une communauté des citoyens égaux accorde les droits égaux à tous les membres de la communauté assumant, chacun à son tour, le pouvoir dans l'intérêt commun de toute société. La nature de l'âme comportant une partie raisonnable et l'autre qui n'a pas la raison, exige un autre type de justice qui accorde à la partie raisonnable le pouvoir sur la partie dépourvue de la raison.

Ce qui, aux yeux de Platon, était le fondement et la source de toute justice et de l'injustice humaine – la justice ou l'injustice des relations intérieures entre parties de l'âme, – pour Aristote n'est qu'un cas très spécial, dérivé et peu clair de la justice⁶⁵. Selon lui, c'est le pouvoir d'agir dans l'intérêt des autres hommes et non pour soi-même (καθ' αὐτόν) uniquement qui distingue la justice des autres vertus et de la disposition vertueuse de l'âme en général. C'est cette capacité d'être appliquée dans les relations extérieures, qui fait de la justice générale (δίκαιος comme ἰσόνομος) une vertu humaine parfaite⁶⁶.

Il n'existe pas une seule justice cosmique universelle, il n'y a pas, par conséquent, de raison d'attribuer à la justice une valeur divine et divinisante. L'intellect, à lui

⁶⁴ Sur le dialogue d'Aristote *Sur la justice* cf. avant tout l'ouvrage de P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue „Sur la Justice“*. – Louvain-Paris, 1957.

⁶⁵ *EN* V, 11, 1138b 5–13.

⁶⁶ *Ibid.* V, 1, 1129b 25 – 1130a 13 : αὕτη μὲν οὖν δικαιοσύνη ἀρετὴ ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον, etc.

seul, représente tout ce qui est divin dans l'homme⁶⁷. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote ne cesse pas de montrer que c'est son activité, et pas les autres actions vertueuses de l'âme, qui rend l'homme le plus heureux et le plus divin. L'activité contemplative ressemble le plus à l'activité incessante des dieux bienheureux. Quelle autre occupation pourrait-on leur attribuer ? *Ne serait-il pas ridicule d'imaginer les dieux justes, courageux ou modérés ! Pour être justes, avec qui devraient-ils faire des échanges et que devraient-ils s'échanger ? A qui rendre la caution ?* Devant quoi ne pas avoir peur, pour se montrer courageux ? Et quels mauvais désirs vaincre ? Le plus heureux et le plus divin n'est pas l'homme juste ou possédant une autre vertu principale, mais celui qui se consacre à l'activité pure de l'intellect (σοφός)⁶⁸. „On ne loue pas, – rappelle Aristote, – le bonheur, comme on loue la justice, mais on l'exalte comme une chose plus divine et plus précieuse”⁶⁹.

L'activité de l'intellect est l'activité la plus divine et, comme l'intellect lui-même, elle est la plus indépendante des conditions extérieures, tandis que „le juste a encore besoin de ceux envers qui et à l'aide de quoi il pourra manifester sa justice”⁷⁰. L'activité de l'intellect seule est désirable par elle-même, tout le reste, on le fait pour avoir de la paix et du loisir tranquille, que l'on consacre volontairement à la pensée divinement indépendante et suffisante à elle-même. L'activité de l'intellect est l'activité divinisante de l'homme – pour ressembler à Dieu, autant que

⁶⁷ Cela est affirmé dans les traités appartenant à diverses périodes de l'oeuvre aristotélicienne, ainsi qu'aux différents domaines étudiés (biologie, psychologie, éthique) : *Protr.* fr. 61 Rose, *De gen. an.* 736b 21–29, *EN* X, 7, 1177a 15 sq, et *aliud*.

⁶⁸ *EN* X, 8, 1178b 7–32.

⁶⁹ *EN* I, 11, 1101b 25 sqq.

⁷⁰ *Ibid.* X, 7, 1177a 30 sq.

possible, il faut vivre la vie de son intellect divin⁷¹. Pour Aristote, comme pour Platon, la notion de la ressemblance à Dieu est liée à celle de la connaissance de soi : Platon croit qu'on devient le plus semblable à Dieu en étudiant et en perfectionnant l'ordre de son âme ; selon Aristote, on ressemble le plus à Dieu, si on arrive à vivre la vie de soi-même véritable, de son intellect divin.

Les idées biologiques d'Aristote et la psychologie *hylomorphiste* du traité *De l'âme*, s'accordent bien avec la description des relations entre l'intellect divin et le reste de l'âme, qu'on lit dans l'*Éthique à Nicomaque*, quel que soit l'ordre chronologique respectif des ces deux oeuvres. Dans le *De l'âme*, la cible principale de la polémique d'Aristote contre les idées platoniciennes sur les parties de l'âme n'est plus sa théorie de la justice cosmique universelle, mais la notion même des *parties* de l'âme réellement séparables, comme elles sont présentées surtout dans le *Timée*. Pour Aristote, l'âme biologique, forme d'organisme vivant, est unique et solidaire (la notion de l'*harmonie* ou du bon *ordre* ne paraît pas importante à Aristote), par la nature même⁷². D'autre part, l'intellect divin, seul réellement séparable des autres facultés de l'âme⁷³, ne peut, en aucun cas, devenir l'ami véritable des facultés biologiques et former avec elles l'unité harmonieuse.

Toutes vertus de l'homme ne dépendent plus, comme pour Platon, d'un ordre bon et juste de l'âme, mais de la façon dont la raison participe à leur formation. L'unité relative entre l'âme biologique, qui apparaît, se développe et meurt avec son corps, et l'intellect venu „d'ailleurs“, s'établit aux frais d'un „dédoublement“ de l'intellect, qui

⁷¹ En. X, 7, 1177b 26 – 1178a 8.

⁷² *De anima* I, 5 ; II, 2 ; III, 7.

⁷³ *De an.* 413b 26 sqq, 413a 22 sq, *De gen. an.* 736b 21–29, 737a 7–12.

est l'intellect *pratique* et *discursif*, tant qu'il participe à l'action de la vie pratique humaine, et *contemplatif* (peut-être lui-même qui est toujours *actif*, *agissant*), tant qu'il reste dans le domaine noétique. La justice, dans la classification des vertus proposée par Aristote, n'est plus la vertu la plus fondamentale de l'âme composée, mais (avec la générosité, ἐλευθერიότης, le courage et la modération, σωφροσύνη) une des vertus éthiques, qu'on apprend par exercice, comme le métier de maçon ou celui de cithariste⁷⁴.



L'attaque d'Aristote, refusant de comprendre en quoi consiste la nature véritable, divine et *divinisante* de la justice, exaltée par Platon, a largement contribué à l'oubli de cette notion, si importante pour Platon, dans la tradition postérieure de la philosophie platonicienne. Les éditeurs et les commentateurs de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote n'aperçoivent pas, à ma connaissance, la critique qu'Aristote mène contre la notion de la justice divinisante de Platon. L'intellect seul et son activité contemplative permet à l'homme de vivre la vie que les dieux mènent eux-mêmes et d'acquérir un bonheur divin.

Ch. 3. ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΩΣ ΖΗΝ : les stoïciens sur unité de l'âme divine

Platon a découvert dans l'âme l'ordre divin, juste et strictement hiérarchique. Aristote n'admet pas que les parties de l'âme soient réellement séparables, mais en sépare résolument l'intellect, qui seul est divin. Les stoïciens, comme les épicuriens cherchent à rendre à l'âme

⁷⁴ EN II, 1, 1103a 32 – 1103b 2.

son unité en supposant qu'elle est en entier constituée de la même matière. Pour les stoïciens, cette matière est animée, vivifiée par le souffle divin et raisonnable, souffle et *logos* divin. Chaque âme est une partie matérielle de l'univers, la nature de l'âme est étudiée dans le programme des recherches philosophiques avec d'autres questions portant sur la nature universelle (*la physique*). La question de ses parties constitutives est un des thèmes habituels de cette étude⁷⁵.

L'idée du *logos* divin immanent au monde et à l'âme a transformé considérablement le contenu „intérieur“ (les définitions faites en termes des relations intérieures entre parties de l'âme) des notions de la vertu, du bonheur et de l'assimilation à Dieu. Dans le stoïcisme classique, toutes les facultés de l'âme vivante sont les manifestations de son *hégémon* raisonnable. Le *Logos* divin est présent dans chaque „endroit“ de l'âme, comme il est présent partout dans l'univers. La faculté raisonnable de l'âme n'est plus, comme chez Platon, le „dresseur raisonnable“ éduquant du haut de la tête les parties inférieures de l'âme, ni un maître, venu d'ailleurs pour la durée de la vie humaine, comme pour Aristote, mais la chaleur vitale de l'âme elle-même, qui ne peut siéger que dans le cœur, réchauffant et vivifiant tout organisme vivant.

Tous sont égaux, liés et animés par le même souffle divin. Les facultés de l'âme n'ont plus de vertus spécifiques. Il n'y a que l'intelligence pratique (φρόνησις) qui assure toute action vertueuse⁷⁶. Ou bien le *logos* intérieur est en accord avec le *Logos* universel, et toute action est bonne et réussie, ou bien il ne s'accorde pas avec lui, et

⁷⁵ Cf. Sénèque, *Ep.* 90, 27–29.

⁷⁶ SVF II, 225.

tout est mal, quoi que l'on fasse⁷⁷. L'accord intérieur de l'âme (son *homologie*) exigée par les stoïciens pourrait rappeler l'harmonie (συνφωνία) entre les parties de l'âme, décrite par Platon. Mais cette dernière présuppose l'inégalité de bon gré reconnue par les parties indépendantes d'une âme.

Dans le monde, dépourvu de toute hiérarchie, où Dieu est présent dans les créatures les plus humbles, aucune humilité n'est exigée à l'égard de Dieu, ni vers la partie divine de sa propre âme. Il n'y a aucune différence entre la vertu divine et humaine⁷⁸. Pour être semblable à Dieu, il suffit de se rendre compte, qu'on l'est déjà, de devenir conscient de la présence divine dans son âme. *Connais toi toi-même* signifie, cette fois sans aucun réserve, *connais que tu es un Dieu*⁷⁹!



Cependant, même l'âme unique et divine des stoïciens ne garde pas longtemps son unité. Du moins à partir de Posidonius, lecteur attentif et sensible de Platon, on ne croit plus, avec Chrysippe, que, dans l'âme, il n'y a que la faculté raisonnable, qui seule détermine toutes ses actions. Il y a sans doute, d'autres puissances, dépourvues de la raison, la concupiscible et l'irascible, tout d'abord⁸⁰. L'homme est un être placé à la frontière du monde proprement divin et éternel et la nature qu'il engendre de

⁷⁷ SVFI, 216–217, III, 544–684. Platon décrit de la manière semblable les deux chevaux de l'attelage de l'âme, mais pour lui, il s'agit de la même âme !

⁷⁸ SVF III, 245–252.

⁷⁹ Cf. Cicéron, *Somn. Scip.*, *De rep.* VI, 24, Sénèque, *Ep.* 90, 2, 30, Épictète, *Dissert.* I, 3, 1–2 ; 6, 37–43 ; 18, 17–23, etc.

⁸⁰ Posidonius *apud Galenem*, fr. 399, 406–422 a Theiler.

temps en temps⁸¹. C'est son intellect uniquement qu'il partage avec les dieux⁸². L'intellect seul provient de la patrie et de l'essence véritable de l'âme, de la région solaire, les autres parties s'attachent à lui dans les régions plus basses et plus froides du ciel. Posidonius est considéré comme l'auteur probable de ce mythe très répandu aux premiers siècles après J.-C. à travers divers courants religieux et spirituels⁸³. Les parties ajoutées de l'âme ne présentent pas nécessairement une conséquence déplorable de la dégradation de l'essence pure de l'âme feu. Elles rendent l'âme proche de l'ordre et de l'harmonie universelle. Chaque planète rencontrée lui accorde une faculté nouvelle⁸⁴, c'est ainsi que l'âme reçoit ses sept parties, ce qui correspond au nombre des parties de l'âme selon la théorie la plus classique de la Stoa.

Ch. 4. *Les parties de l'âme et les sens de l'Écriture Sainte* : les théories stoïciennes des puissances de l'âme dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie

Adaptée aux théories psychologique du Portique, l'idée du *Timée* de la ressemblance de l'âme humaine à l'âme universelle est bien à la mode aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Philon d'Alexandrie dit que le Demiurge a partagé l'âme selon le modèle céleste en faisant sept parts de la partie irrationnelle (cinq sens, la voix et la partie génératrice), comme il y a sept cercles planétaires dans la sphère intérieure du ciel, et en laissant sans fractionnement la partie raisonnable, à la ressemblance

⁸¹ Cf. Némésios d'Émèse, *De nat. hom.* 1, p. 5, 9 sqq Morani.

⁸² Cf. Marc Aurèle, *Ad se ipsum* III, 6, 12, 16 ; V, 27 ; XII, 3, 26, et al.

⁸³ M. Pohlenz, *Die Stoa* I, p. 229 et comm.

⁸⁴ *Corp. Herm.* I, 13, 16. Cf. Macrobe, *In Somn. Scip.* I, 12, 13-15.

de la sphère supérieure céleste, celle des astres fixes⁸⁵. Ce théologien, ouvert aux idées courantes de la philosophie de son époque, doit beaucoup aux idées psychologiques de la *République*, du *Phèdre*, du *Timée* et des *Lois*. A son avis, le meilleur commencement, en toute recherche, même en quête de la connaissance de Dieu, est de commencer par prendre la connaissance de soi-même, de „sa maison“, de ses *parties*, en apprenant „qui est celui qui ordonne et qui lui est soumis, qui est animé et qui ne l'est pas, qui est raisonnable et qui n'a pas de raison, qui est immortel et qui est mortel, qui est le meilleur et qui est le pire...“⁸⁶. Les Juifs appellent un tel caractère Tharé, les Grecs Socrate, „car on dit que celui-ci aussi a passé sa vie à étudier ce qui concerne le *Connais toi toi-même*, sans s'occuper d'autre chose sauf soi-même“⁸⁷. Plusieurs passages de l'Écriture, obscurs à la première vue, se révèlent tout à fait compréhensibles et cohérents, si on se rapporte aux facultés de l'âme et ses relations⁸⁸.

Dans l'ouvrage le plus philosophique et le plus allégorique de Philon, *Les allégories des Lois*, c'est la doctrine stoïcienne des facultés de l'âme qui soutient l'exégèse de la *Genèse*⁸⁹. Le récit sur la création d'Eve de la côte d'Adam, tout au début de l'histoire humaine, s'explique parfaite-

⁸⁵ *Quis rerum* 232–233.

⁸⁶ *De migr. Abr.* 184–186.

⁸⁷ *De somn.* I, 56–58.

⁸⁸ Cf. par ex. *Quod deter.* 95 : πρὸς μὲν οὖν τὸ ῥητὸν ἡ λέξις τὸ εὐλογον οὐ περιέχει, πρὸς δὲ τὰς ἐν ψυχῇ δυνάμεις τὸ κατ' αὐτὴν ἀκόλουθον εὐρίσκεται.

⁸⁹ Comme par hasard, ce sont les citoyens du grand univers, les *cosmopolites* et les connaisseurs de sa nature (φυσικοί) que Philon considère comme les meilleurs exégètes : κοσμοπολίται – *De migr. Abr.* 89–90 ; cf. *De opif.* 3, 142–143, *De spec. leg.* II, 45, etc ; *De Abr.* 99 (φυσικοί ἄνδρες), etc.

ment à l'aide de cette conception⁹⁰. Le premier homme, Adam signifie l'intellect, la faculté raisonnable de l'homme et l'homme au sens propre qui contient en soi, dès le début, même quand il est encore intellect nu, non revêtu du corps (γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς), toutes les futures et innombrables facultés de l'âme vivante, sans lesquelles il n'est pas seulement nu et incapable de concevoir quoi que ce soit (II, 7, 71, et *aliud*), mais n'existe pas (II, 22–23, 45, III, 49).

Toutes les puissances vitales de l'âme sortent de son essence raisonnable, comme en sort la sensation (αἴσθησις), que l'Écriture appelle Eve, la femme d'Adam. Dieu l'a créée de la côte d'Adam, ce qui veut dire qu'il a fait sortir une des puissances cachées jusqu'à ce moment au sein de l'intellect (*Leg. alleg.* II, 19 *sqq.*). L'intellect reste toujours impliqué dans toutes les activités de la sensation et dans toutes les tentations que celle-ci subit (II, 71, 72, et *aliud passim*) ; lui seul, en étant raisonnable, en est responsable (II, 49–50).

Cette exégèse fait penser non seulement aux idées de Chrysippe et de ses adeptes sur la puissance unique raisonnable de l'âme, mais aussi à la manière dont le même Chrysippe procède pour prouver qu'un mythe est conforme à sa conception des relations entre la raison et les passions. On peut comparer l'exégèse de Philon sur la création d'Eve⁹¹ avec l'explication que ce stoïcien „extrémiste“ dans sa vision moniste de l'âme propose pour le mythe de la naissance d'Athèna de la tête de Zeus⁹².

⁹⁰ *Legum allegoriae* II, 1–8, 19–51 (*in Gen.* 2, 18, 21–24). Cf. aussi *Leg. alleg.* I, 9–18 (*in Gen.* 2, 19), sur la création des animaux – des passions de l'âme, et II, 70, III, 49–50, sur les relations d'intellect et de la sensation.

⁹¹ Que Philon lui-même appelle l'explication *physique*, – *Leg. alleg.* II, 5 (φυσικῶς ἀλλεγορεῖ).

⁹² SVF II, 908–909 (Galien, *De plac.* III, 8, Philodème, *De pietate* 16).

L'objectif de Chrysippe est de prouver contre ses adversaires que ce mythe ne signifie guère qu'il faut placer dans la tête la faculté raisonnable de l'âme, cette dernière ne pouvant être logée que dans le cœur, un centre vivifiant de tout l'organisme. Il est difficile d'être d'accord avec les savants, qui affirment que les allégories de Philon se rapportant aux parties de l'âme ne rappellent guère l'exégèse „cosmologique“ stoïcienne, qui se fondent sur l'étymologie, et qu'il vaut mieux les comparer avec les allégories des platoniciens et des „pythagoriciens“, comme celles de Plutarque, du *Tableau de Cébès* ou d'un certain „Callicratidès“⁹³. Cependant, les platoniciens, aussi bien que les „pythagoriciens“, dont aucun exemple de l'exégèse antérieure à celle de Philon n'est connu, préfèrent, pour ses explications allégoriques ou pour ses métaphores⁹⁴, évoquer la doctrine classique platonicienne des trois parties de l'âme.

D'autre part, pour les stoïciens, les recherches sur la nature divine universelle n'excluent point l'intérêt pour les facultés de l'âme, qui reflètent fidèlement les mêmes lois fondamentales de la nature universelle et constituent un thème habituel de ces recherches. La conclusion la plus importante que les stoïciens tirent de leurs études de la nature est que l'univers est vivant et raisonnable et qu'il n'est pas dépourvu de la raison, ni de sens⁹⁵. La raison ne peut pas être séparée de la sensation et des émotions

⁹³ Cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, p. 133 ; J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 175.

⁹⁴ Il est vrai que la partie raisonnable y représente souvent l'homme, et la partie irrationnelle, surtout la partie concupiscible de cette dernière, – la femme.

⁹⁵ Cicéron, *De nat. deor.* II, 8, 21 sq : *animans composque rationis, animans sapiensque* ; II, 11, 29 : *natura... non sine sensu atque ratione* ; 17, 46 sq : *ita efficitur animantem, sensus, mentis, rationis mundum esse compotem...*, et passim.

(πάθη), car ce sont *ses* émotions et *sa* sensation, – Chrysippe défendait fermement cette proposition contre ceux qui prétendaient que la partie raisonnable peut être éloignée du cœur. Il est probable que, tombé sur l'histoire de la création d'Eve, Chrysippe l'aurait expliquée de la même façon que Philon en ajoutant encore un exemple tiré de vieux texte „mythique”⁹⁶ à la longue série d'exemples empruntés à la poésie, au langage et au comportement quotidien⁹⁷ et destinés à prouver que l'homme n'a qu'un centre vital et raisonnable, pour lui le cœur.



En défendant la valeur divine de la justice et de l'ordre moral dans la communauté humaine, Platon les a découverts et établies dans chaque âme individuelle, parfaitement ordonnée. L'âme juste et bien ordonnée a reçu elle-même le caractère et la dignité divins. Si l'on tient à la conception platonicienne des vertues, le relativisme moral et l'athéisme ne présentent plus aucun danger, car personne ne peut s'échapper à sa propre âme, même en possédant l'anneau de Gyges avec le casque d'Hadès⁹⁸. Celui qui renonce de le reconnaître verra inévitablement le malheur croissant dans ses existences successives. C'est autour de la théorie riche et audacieuse des dialogues platoniciens que se développe souvent au cours des siècles suivants la réflexion des philosophes grecs sur la nature et les parties de l'âme humaine.

La théorie de la justice divine de l'âme reflète les idées

⁹⁶ Telle est l'expression de Philon lui-même à propos de *Gen.* 2, 21 : τὸ ῥητὸν ἐπὶ τοῦτου μυθῶδες ἐστὶ, – *Leg. all.* II, 19.

⁹⁷ Voir Galien, *De plac.* III, 8, 36, et aliud passim.

⁹⁸ *Resp.* X, 612a–b.

philosophiques et théologiques de Platon. Pour lui, les dieux et leurs images visibles célestes sont le meilleur exemple de la justice et de bel ordre que les créatures les plus pieux, les hommes sont appelés à imiter. Chez les philosophes postérieurs, l'image de l'ordre intérieur de l'âme et de ses parties change en fonction des idées qu'ils ont sur l'ordre universel et sur la place qu'y appartient au Dieu. Aristote considère la justice comme un ordre adapté aux besoins et à la nature de divers types des communautés et comme une vertu éthique. Or, les vertus éthiques ne sont propres qu'aux hommes : les dieux les dépassent et n'en ont guère besoin, et les animaux n'ont rien à voir avec la morale humaine⁹⁹. Le domaine éthique et la théologie se séparent, seul l'intellect peut imiter l'activité divine. Les stoïciens reconsidèrent, à leur tour, les théories de la vertu et de l'ordre intérieur de l'âme en les accommodant à leur idée de Dieu animant et soutenant tout l'univers. Aux yeux des philosophes grecs, Dieu et ses relations avec l'univers sont un modèle suprême pour chaque âme humaine désirant son bonheur.

⁹⁹ EN I, 1144a 22-27.

AGPh: *Archiv für Geschichte der Philosophie.*

CIQ: *Classical Quaterly.*

DG: *Doxographi graeci.* Collegit, recensuit, prolegomnis indicibusque instruxit H. Diels. – Berolini: typis et impensis G. Reimeri, 1879.

DK: *Die Fragmente der Vorsokratiker* griechisch und deutsch von H. Diels, herausg. von W. Kranz. – Dublin-Zürich: Weidmann, 1968⁶.

DPh: *Dictionnaire des Philosophes Antiques.* Publié sous la direction de P. Goulet. v. I–II. – Paris: Éditions du CNRS, 1989–1994.

LSJ: *Greek-English Lexicon.* Ed. H. G. Liddell, R. Scott, rev. and augmented by Sr H. S. Jones. With a Supplement 1968. – Oxford: The Clarendon Press, 1940.

OCD: *The Oxford Classical Dictionary*, ed. M. Cary, J. D. Denniston, J. Wight Duff, et alii. – Oxford: The Clarendon Press, 1949.

RE: *Realencyclopädie (Paulys) der Klassischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hersg. von K. Ziegler. 58 Bde. – Stuttgart: J. B. Metzler, A. Drückenmüller, 1894–1980.

SVF: *Stoicorum veterum fragmenta.* Collegit J. von Arnim. v. I–III, v. IV, quo indices continentur conscripsit M. Adler. – Stuttgart: B. G. Teubner, 1903–1905, 1924.

LITERATŪRA
SENOVĖS AUTORIŲ KŪRINIŲ LEIDIMAI
IR VERTIMAI

Apollodorus. *The Library.* With an English Translation by J. G. Frazer. v. I-II. – London-New York (Loeb Classical Library), 1921.

Apulée. *Opusculs Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments.* Texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu. – Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Aristides Quintilianus. *De musica.* Ed. R. P. Winnigton-Ingram. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1963.

Aristote. *De la génération des animaux.* Texte établi et traduit par P. Louis. – Paris: Les Belles Lettres, 1961.

Aristote. *L'Éthique à Nicomaque.* Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif. v. I-II (1-2 partie). – Louvain-Paris, 1957-1959.

Aristote. *Éthique à Nicomaque.* Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. – Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1959.

Aristote. *Petits traités d'histoire naturelle [Parva naturalia].* Texte établi et traduit par R. Mugnier. – Paris: Les Belles Lettres, 1965.

Aristote. *Politique.* Texte établi et traduit par J. Aubonnet. v. I-III. – Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989.

Aristote. *Topique.* Texte établi et traduit par J. Brunschwig. v. I (I. I-IV) – Paris: Les Belles Lettres, 1967.

Aristoteles. *Fragmenta selecta.* Ed. W. D. Ross. – Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1955.

Aristoteles. *Nikomachische Ethik.* Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. – Berlin: Akademie-Verlag, 1967⁴.

Aristotelis *Opera.* Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit I. Bekker. v. I–V. – Berolini: typis et impensis G. Reimeri, 1831–1870.

Aristotelis *De anima.* Ed. W. D. Ross. – Oxford: The University Press, 1956.

Aristotelis *Ethica Eudemia.* Ed. R. R. Walzer, J. M. Mingay. – Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1991.

Aristotelis *Ethica Nicomachea.* Ed. J. Bywater. – Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1894.

Aristotelis qui ferebantur librorum *Fragmenta.* Collegit V. Rose. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1886.

Aristotelis. *Rinktiniai raštai.* Iš senosios graikų kalbos vertė J. Dumčius, M. Ročka, V. Sezemanas. Sudarė A. Rybelis. – Vilnius: „Mintis“, 1990.

[**Cebetis Tabula.**] *The Tabula of Cebes.* Ed. by J. T. Fitzgerald and L. M. White. – Chicago (California), 1983.

Cicéron. *Des termes extrêmes des biens et des maux.* t. I–II. Texte établi et traduit par J. Martha. – Paris: Les Belles Lettres, 1928–1930.

Cicéron. *La République.* Texte établi et traduit par E. Breguet. T. I (2-ème tirage revu et corrigé) et II. – Paris: Les Belles Lettres, 1980, 1989².

Cicéron. *Les devoirs.* Texte établi et traduit par M. Pestard. T. I–II. – Paris: Les Belles Lettres, 1965¹, 1984².

Cicéron. *Traité des lois.* Texte établi et traduit par G. de Plinval. – Paris: Les Belles Lettres, 1968².

Cicéron. *Tusculanes.* Texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert. t. I–II. – Paris: Les Belles Lettres, 1931¹, 1968².

Claudian. With English Translation by M. Platnauer. v. I–II. – London-New York (Loeb Classical Library), 1922.

Cornuti *Theologiae graecae compendium*. Recensuit et emendabat C. Lang. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1881.

Corpus Hermeticum. t. I–IV. Texte établi par A. D. Nock (t. I, II, IV) et A.-J. Festugière (t. III), traduit par A.-J. Festugière. – Paris: Les Belles Lettres, 1945–1954.

Damascii Vitae Isidori reliquiae. Ed. Clemens Zintzen. – Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

[**Damascius**.] *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. v. I. Damascius. Ed. L. G. Westerink. – Amsterdam-Oxford-New York, 1977.

Diogeni Laertii Vitae philosophorum. Ed. H. S. Long, t. I–II. – Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1964.

Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. Ed. A. Busse. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, v. XVIII, p. I. – Berolini: typis et impensis G. Reimeri, 1900.

Epictète. Entretiens. Livres I–IV. Texte établi et traduit par J. Souilhé. – Paris: Les Belles Lettres, 1962–1965.

Epikurea. Ed. H. Usener. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1887.

Etymologicum Gudianum quod vocatur. Recensuit et apparatus criticum indicesque adiecit A. De Stefani, f. I–II. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1920.

Etymologicum Magnum. Ed. Th. Gaisford. – Oxonii: e typographeo Academico, 1848.

Eudemi Rhodii Ethica adjecto *De virtutibus et vitiis* libello recognovit Fr. Susemihl. – Lipsiae: B. G. Teubner, 1935.

Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, L'erreur des religions païennes. Ed. R. Turcan. – Paris: Les Belles Lettres, 1982.

Galenii De placitis Hippocratis et Platonis. Edidit, in linguam anglicam vertit, commentatus est Ph. de Lacy. P.

I–II, *Corpus Medicorum graecorum*, v. V, 4, 1, 2. – Berlin: Akademie Verlag, 1978 (I–V), 1980 (VI–IX), 1984 (comment. et ind.).

Héraclite, *Allégories d'Homère*. Texte établi et traduit par F. Buffière. – Paris: Les Belles Lettres, 1962.

Hērakleitas. *Fragmentai*. Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė M. Adomėnas. – Vilnius: Aidai, ALK, 1995.

Hermiae Alexandrini *In Platonis Phaedrum scholia*. Ed. P. Cuvreur. – Paris, 1901.

Hesiode. *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West. – Oxford: Clarendon Press, 1966.

Hippocrate. *Du régime*. Texte établi et traduit par R. Joly. – Paris: Les Belles Lettres, 1967.

Hippocrate. *Oeuvres complètes*. Traduction nouvelle avec le texte grec en regard par E. Littré. v. I–X. – Paris, 1839–1861.

Hippocrates. With English Translation by W. H. S. Jones. v. I–IV. – London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1923–1931.

Hippocratis *De aere aquis locis*. Edidit et in linguam germanicam vertit H. Diller. – Berlin: Akademie-Verlag, 1970.

Homère, *Iliade*. Texte établi et traduit par P. Mazon avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collart et R. Languier. v. I–IV. – Paris: Les Belles Lettres, 1937–1987.

[**Homère**], *Odysée*. „Poésie homérique“. Texte établi et traduit par V. Bérard. v. I–III. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

Jamblichus. *On the Pythagorean Way of Life*. Text, Translation and Notes by J. Dillon, J. Hershbelle. Texts and Translations 29. Graeco-Roman Religion Series 11. – Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1991.

Jamblique. *Protreptique*. Texte établi et traduit par E. des Places. – Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Jamblique. *Vie de Pythagore.* Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A. Ph. Segonds. – Paris: Les Belles Lettres, 1996.

Lactance. *L'ouvrage de Dieu Créateur.* v. I–II. Introduction, texte critique et traduction par M. Perrin. – Paris: Éditions du CERF, 1974.

Lucrèce. *De la nature.* Texte établi et traduit par A. Ernout. Nouvelle édition revue et corrigée. – Paris: Les Belles Lettres, 1985–1993².

Macrobiani Ambrosii Theodosii Commentarii in Somnium Scipionis. Ed. J. Willis. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1970.

Macrobiani Ambrosii Theodosii Saturnalia apparatu critico instruit, *In Somnium Scipionis commentaria selecta* varietate lectionis ornavit J. Willis. – Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1994³.

Marcus Aurelius. *Ad se ipsum libri XII.* Ed. J. Dalfen. – Leipzig: B. G. Teubner, 1987².

Markas Aurelijus. *Sau pačiam.* Iš senosios graikų kalbos vertė Eugenija Ulčinaitė. – Vilnius: „Mintis“, 1984.

Nemesius, *De natura hominis.* Ed. M. Morani. – Leipzig: B. G. Teubner, 1987.

Olympiodori *In Platonis Gorgiam commentaria.* Ed. L. G. Westerink. – Leipzig: B. G. Teubner, 1970.

[**Olympiodorus.**] *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo.* v. I. Olympiodorus. Ed. L. G. Westerink. – Amsterdam-Oxford-New York, 1976.

Panaetii Rhodii Fragmenta. Ed. M. van Straaten. – Leiden, 1962².

Philo. *Works.* With an English Translation by F. H. Colson and G. H. Whittaker. v. I–X and 2 suppl. vol. transl. by R. Marcus. – Cambridge (Mass.) – London (Loeb Classical Library), 1929–1962.

Philon d'Alexandrie. *Les oeuvres.* Publiés par R. Arnaldez, J. Pouiloux, Cl. Mondésert. tt. I–XXXVI. – Paris: Éditions du CERF, 1961–1979.

Pythagorean Texts of the Hellenistic Period [The]. Collected and edited by H. Thesleff. – Åbo: Akademi, 1965.

Pindari Carmina cum fragmentis. Pars II: Fragmenta, indices. Edidit H. Maehler. – Leipzig: B. G. Teubner, 1989.

Plato. *Phaedo.* Ed. C. Rowe. – Cambridge: University Press, 1993.

Plato. *The Republic.* With Critical Notes, Commentary and Appendices by J. Adam, vol. I–II. – Cambridge, 1963².

Platon. *Oeuvres complètes.* v. I–XXVII. – Paris: Les Belles Lettres, 1921–1985¹⁻².

Platon. *Phèdre.* Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Suivi de *La Pharmacie de Platon* de J. Derrida. – Paris: Flammarion, 1995.

Platon. *Timée-Critias.* Texte établi et traduit par A. Rivaud. – Paris: Les Belles Lettres, 1985⁶.

Platon. *Works.* With an English Translation by R. G. Bury, H. N. Fowler, W. R. M. Lamb, R. Shorey. I–XII. – London-New York (Loeb Classical Library), 1914–1935.

Platonas. *Faidras.* Iš graikų kalbos vertė ir paaiškinimus parengė N. Kardelis. Baigiamąjį žodį parašė V. Ališauskas. – Vilnius: Aidai, ALK, 1996.

Platonas. *Kratilas.* Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė M. Adomėnas. Apie „Kratilo“ etimologijas parašė N. Kardelis. – Vilnius: Aidai, ALK, 1996.

Platonas. *Timajas. Kritijas.* Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė N. Kardelis. – Vilnius: Aidai, ALK, 1995.

Platonas. *Valstybė.* Iš senosios graikų kalbos vertė J. Dumčius. – Vilnius: „Mintis“, 1981.

Platonis Opera omnia recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit G. Stallbaum. v. I–X. – Lipsiae, 1836–1860.

Platonis Opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit J. Burnet. v. I–V. – Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1900–1902.

Platons Werke. Von Fr. Schleiermacher. v. I–III. – Berlin: Georg Reimer, 1855–1862³.

Poetarum philosophorum fragmenta. Ed. H. Diels. H. – Berolini: apud Weidmannos, 1901.

[Platon] **Платон.** Федр. Перевод А. Н. Егунова. Редакция греческого и русского текстов, вступительная статья, комментарии Ю. А. Шичалина. – Москва: „Прогресс“, 1989.

[Platon] **Платон.** Собрание сочинений в четырёх томах. – Москва: „Мысль“, 1990–1994.

Plutarchi Moralia [Ethica] in Sixteen Volumes. With English Translation by Fr. C. Babbitt, W. C. Helmbold, Ph. H. de Lacy, B. Einarson et al. – London: W. Heinemann; Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1936–1976.

Plutarchi Moralia. v. I–VII. Recensuerunt et emendaverunt W. P. Paten, I. Wegehaupt, C. Hubert, W. Nachstädt et alii. Praef. M. Pohlenz. v. I–X. – Leipzig: B. G. Teubner, 1925–1978¹⁻².

Plutarque. *Oeuvres morales.* – Paris: Les Belles Lettres, 1972–.

Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias collegit, disposuit, edidit H. Schrader. f. I–II in I vol. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1880.

Porphyrius. *Fragmenta.* Ed. A. Smith. Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante. – Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1993.

Poseidonios. *Die Fragmente.* Herausgegeben von W. Theiler. Bd. I–II. Texte und Erläuterungen. – Berlin-New York: W. de Gruyter, 1982.

Posidonius. Works. v. I. The Fragments, ed. L. Edelstein, J. G. Kidd. v. II–III. The Commentaries, ed. I. G. Kidd. – Cambridge: University Press, 1972–1988².

Procli Diadochi *In Platonis Rem publicam commentarii.* Ed. W. Kroll. v. I–II. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1899–1901.

Procli Diadochi *In Platonis Timaeum commentaria.* Ed. E. Diehl. v. I–II. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1903–1906.

Prolégomènes à la philosophie de Platon. Texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds. – Paris: Les Belles Lettres, 1990.

[Pseudo] **Andronicus de Rhodes.** ΠΕΡΙ ΠΛΑΘΩΝ. Édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale par A. Glibert-Thirry. – Leiden: E. J. Brill, 1977.

Scholia Platonica. Contulerunt atque investigaverunt Fr. De Forest Allen, J. Burnet, C. P. Parker. Omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit G. Ch. Green. – Havefordiae (in civ. Pennsylvaniae): Societas philologica americana, 1938.

Seneca. *Des bienfaits.* t. I–II. Texte établi et traduit par Fr. Préchac. – Paris: Les Belles Lettres, 1961.

Seneca. *Lettres à Lucilius.* Texte établi par Fr. Préchac et traduit par H. Noblot. t. I (revu et corrigé par A. Novara) –V. – Paris: Les Belles Lettres, 1947–1985¹⁻⁵.

Seneka. *Laiškai Lucilijui.* Iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė. – Vilnius: „Mintis“, 1986.

Seneka. *Lucijus Anėjus. Diatribės.* Iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė. – Vilnius: Pradai, ALK, 1997.

Sexti Empirici Opera. Recensuit H. Mutschmann. v.

I–III. – Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1914–1958.

Simplicii *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*. Ed. H. Diels. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, v. IX–X. – Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1895.

Stobaei Joannis *Anthologium*. Ed. C. Wachsmuth, O. Hense, v. I–V. – Berlin: Weidmann, 1884–1912.

Suidae *Lexicon*. Ed. A. Adler. v. I–V. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1928–1938.

NAUJUJŲ LAIKŲ AUTORIAI

Adkins, A. W. H. *From Many to One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. – London: Constable, 1970.

Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility. A Study of Greek Values*. – Oxford: Clarendon Press, 1960.

Annas, J. *Introduction à la République de Platon*. Traduit de l'anglais (*An Introduction to Plato's Republic*. – New York, Oxford: University Press, 1981) par B. Han. – Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Ast, Fr. *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index*. Condidit Fr. Astius. v. I–III. – Lipsiae: in Libraria Weidmanniana, 1835–1838.

Aubenque, P. *La prudence chez Aristote*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Bailly, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. – Paris: Hachette, 1950.

Benveniste, E. „Grec ψυχή“. In: *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, v. 33, 1932, p. 165–168.

Boisacq, E. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. – Heidelberg: Carl Winter-Universität Verlag, 1950⁴.

Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. In: *Aristotelis Opera*. Ex recensione I. Bekkeri. Ed. altera, quam curavit O. Gigon. v. V. – Berolini: apud W. de Gruyter et socios, 1961².

Brès, Y. *La psychologie de Platon*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Bréhier, E. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1951².

Brisson, L. *Les mots et les mythes*. – Paris, 1982.

Buffière, F. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. – Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Burkert, W. „Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'“. *Hermes* 88, 1960, p. 159–177.

Burkert, W. *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. – Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1962.

Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. v. I–II. – Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

Claus, D. B. *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*. – New Haven–London: Yale University Press, 1981.

Courcelle, P. „Le Typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin“, in: *Opuscula Selecta. Bibliographie et Recueil d'articles publiés entre 1938 et 1980*. – Paris: Études Augustiniennes, 1984, p. 329–372.

Courcelle, P. *Connais-toi toi-même. Histoire du précepte delphique de Socrate à S. Bernard*. v. I–II. – Paris: Études Augustiniennes, 1974.

Daniélou, J. *Philon d'Alexandrie*. – Paris: Librairie Artème Fayard, 1958.

De Vogel, C. J. *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*. – Assen: Van Gorcum & Comp. N. V., 1966.

Dillon J. *The Middle Platonists*. – London: G. Duckworth & c°, 1977.

Dodds, E. R. *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais (*The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1959) par M. Gibson. – Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1965.

Dörrie H. (Baltes M.) *Der Platonismus in der Antike*. Bde I–III. – Stuttgart – Bad Cannstatt, 1987–1993.

Ebert, Th. *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 13. – Mainz-Stuttgart, 1994.

Ehrenberg, V. *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*. – Leipzig, 1921.

Encyclopedia of Philosophy [The]. Ed. P. Edwards. v. I–VIII. – New York–London, 1967.

Festugière, A. J. „La trichotomie de I Thess. 5 23 et la philosophie grecque“. *Recherches de Science Religieuse* 20, 1930, p. 385–415.

Festugière, A. J. *Études de philosophie grecque*. – Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1971.

Festugière, A. J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. v. III. Les doctrines de l'âme. – Paris, 1953.

Fontenrose, J. *Python. A Study of Delfic Myth and Its Origins*. – Berkeley: University Press, 1959.

Fortenbaugh, W. W. „On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychologie“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11, 1970, p. 233–250.

Fraenkel, E. *Litauisches Etymologisches Wörterbuch*. v. I–II. – Heidelberg-Göttingen: Carl Winter-Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1962–1965.

Frazer, J. G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 3 vol. – London, 1900².

Friedländer, P. *Plato. An Introduction.* Translated from the German by H. Meyerhoff. – Princeton, 1973².

Frisk, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch.* – Heidelberg: Carl Winter – Universität Verlag, 1970.

Frutiger, P. *Les mythes de Platon.* – Paris, 1930.

Gehring, A. *Index Homericus.* Mit Appendix Hymnorum vocabula continens. Eingeleitet, durchgesehen und erweitert von U. Fleischer. – Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1970.

Gill, C. *Greek Thought.* – Oxford: University Press, 1995.

Gill, C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue.* – Oxford: Clarendon Press, 1996.

Gomperz, Th. *Die Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie.* Bdt. I–III. – Leipzig, 1896–1909.

Graeser, A. „Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons“, *Zetemata*, Hft. 47. – München, 1969.

Griswold, C. *Self-Knowledge in Plato's *Faedrus*.* – New Haven–London: Yale University Press, 1986.

Guthrie, W. K. C. „Plato's Views on the Nature of Soul“, in: *Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. III. – Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1955, p. 3–19.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy.* v. I–V. – Cambridge: University Press, 1962–1978.

Guthrie, W. K. C. *Les sophistes.* Traduit de l'anglais (*The Sophists*. – Cambridge: University Press, 1971) par J.-P. Côtureau. – Paris: Payot, 1976.

Happ, H. „Die *scala naturae* und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles“, in: *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für F. Altheim.* Ed. R. Stiehl, H. E. Stier. – Berlin: W. de Gruyter, 1969, p. 220–244.

Jaeger, W. „A New Greek Word in Plato's Republic“, in: *Scripta Minora*, v. II, p. 309–316. – Roma, 1960.

Jaeger, W. *Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seine Anfänge bei Poseidonios*. – Berlin, 1914.

Kahn, C. H. „Did Plato write Socratic dialogues?“. *Classical Quarterly* 31 (II), 1981, p. 305–320.

Lamberton, R., Keaney J. J. *Homer's Ancients Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's. Earliest Exegetes*. Ed. R. Lamberton and J. J. Keaney. – Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Lefèvre, Ch. *Sur l'Évolution d'Aristote en psychologie*. – Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1972.

Lexicon der alten Welt. – Zürich-Stuttgart: Artemis Verlag, 1965.

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. – London, 1985².

Magnien, V. „Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme“, *Revue des Études Greques*, 1927, p. 117–141.

Mayer, G. *Index Philoneus*. – Berlin-New York: W. de Gruyter, 1974.

Merki, H. ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa*. *Paradosis*, v. VII. – Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1952.

Moline, J. „Plato on the Complexity of the Psyche“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, p. 1–26.

Morau, P. *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue „Sur la Justice“*. – Louvain-Paris, 1957.

Nuyens, Fr. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. – Louvain, 1948.

Onians, R. B. M. *The Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the Word, Time and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christian Beliefs.* – Cambridge: University Press, 1951.

Pepin, J. *Mythe et Allegorie.* – Paris: Études Augustiniennes, 1976².

Pohlenz, M. *Die Stoa.* Bd. I: *Geschichte einer geistigen Bewegung.* Bd. II: *Erläuterungen, Zitatenskorrekturen, bibliographische Nachträge (bis 1979), ein Stellenregister von H.-Th. Johann.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980⁵ (I), 1984⁶ (II).

Pokorny, I. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch.* Bde I–II. – Bern-München: Franke Verlag, 1959–1969.

Rees, D. „Bipartition of the Soul in the Early Academy“, *Journal of Hellenistic Studies*, 1957, p. 112–118.

Reverdin, O. *La religion de la cité platonicienne.* – Paris, 1945.

Riginos, A. S. *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato.* Columbia Studies in the Classical Tradition 3. – Leiden, 1976.

Rist, J. M. „Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it?“. In ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ. „*Chercheurs de sagesse*“. *Hommage à J. Pépin.* – Paris: Études Augustiniennes, 1992, p. 103–125.

Ritter, H. *Geschichte der pythagorischen Philosophie.* – Hambourg, 1826.

Robinson, T. M. *Plato's Psychology.* – Toronto, 1970.

Rohde, E. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Bde I–II. – Freiburg in B.-Leipzig-Tübingen, 1898².

Romilly, J. de. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès.* – Paris: Editions de Fallois, 1988.

Romilly, J. de. „*Patience, mon coeur*“. *L'essor de la psy-*

chologie dans la littérature grecque classique. – Paris: Les Belles Lettres, 1984.

Schefer, Chr. *Plato und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos.* International Plato Studies 7. – Akademie Verlag-Sankt Augustin, 1996.

Schultz, W. ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 21, 1908, p. 240–252.

Siebeck, H. *Geschichte der Psychologie.* Th. I, Abt. 1–2. – Gotha, 1880–1884.

Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975⁴.

Solmsen, Fr. *Plato's Theology.* Cornell Studies in Classical Philology, vol. 27. – Ithaca-New York: Cornell University Press, 1942.

Stead, G. C. „The Concept of Mind and the Concept of God in the Christian Fathers“, in: *The Philosophical Frontiers of Christian Theology.* Essays presented to Donald MacKinnon. Ed. B. Hebblethwaite, S. Sutherland. – Cambridge, 1982, p. 39–54. (Reprinted in Chr. Stead, *Substance and Illusion in the Christian Fathers.* Variorum Reprints. – London, 1985.)

Steiner, P. M. *Psyche bei Platon.* – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Stocks, J. L. „Plato and The Tripartite Soul“. *Mind* 15, 1925.

Szlezák, Th. A. „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia“, *Phronesis* 21, 1976, p. 31–58.

Tate, J. „Plato, Phaedo 92 CD“, *The Classical Review*, 1939, p. 2–3.

Theiler, M. W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles.* Inaug. Diss. – Zürich: K. Hoenn, 1924.

Thesleff, H. *Studies in Platonic Chronology*. Commentationes Humanarum Litterarum 70. – Helsinki-Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1982.

Tylor, E. B. *Primitive Culture*. v. I–II. – London, 1903⁴.

Überweg, Fr. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Fr. Überweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike*. Bd. III: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*. Bd. IV: *Hellenistische Philosophie*. – Basel-Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag, 1983, 1994.

Vasmer, M. *Russisches Etymologisches Wörterbuch*. Bde I–IV. – Heidelberg, 1950–1958.

Verbecke, G. *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*. – Paris-Louvain, 1945.

Vlastos, Gr. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Traduit de l'anglais (*Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. – Cambridge University Press, 1991) par C. Dalimier. – Paris: Aubier, 1994.

Vries, G. J. de. *Commentary on the Phaedrus of Plato*. – Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, 1969.

Zeller, E. G. *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Th. I–III. – Leipzig, 1892–1923⁵.

Wilkes, K. *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. – Oxford, 1988

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. – London, 1985.

Williams, B. *Shame and Necessity*. – Berkeley, 1993.

Williams, B. *Moral Luck*. – Cambridge, 1981.

Wolf, E. *Griechisches Rechtsdenken*. v. I–IV. – Frankfurt an Main, 1950–1970.

Wolfson, H. A. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. v. I–II. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1968⁴.

VARDŲ IR DALYKŲ RODYKLĖ

- Abraomas – 191, 204
 Achilas – 107, 109sq, 167
 Adeimantas – 35, 42, 44, 75, 89
 Adomas – 203sq, 210
 Aetijas – 119, 122
 Afroditė – 94, 203
 Aigipas – 27
 Aischilas – 30, 105
 aistros, jausmai (sielos) – 73, 94, 111, 122, 171, 173 (aistringoji siela), 184, 199, 204, 209, 213, 216sq, 222 („aistringumas“, θυμός); t. p. žr. *potraukiai*
 Ajantas – 109
 Akademija – 31, 36, 97sq, 135
 Aleksandras Polihistoras – 118
 Alkibiadas – 39
Alkibiadas I – 39, 152
 Alkmajonas iš Krotono – 121, 133
 Aloėjo sūnūs – 192
 Amatininkas – 68sq, 80, 83, 85, 90–93, 125, 133, 164, 203
 Anaksagoras – 41, 105, 134, 144
anima – 165sq, 204, 222
animus, mens – 165sq, 204
 Antifontas – 104
 Antistenas – 104, 218
Apie gyvūnų kūno narius – 154
Apie sielą – 152–157, 159
Apie teisingumą (Aristotelio) – 57, 135sq, 152, 173
Apie teisingumą (pseudo Platonas) – 71
 Apolodoras – 26
 Apolonas – 27–29, 56, 64, 96, 119
 Apreiškimas – 219
 Apvaizda – 168
 Arėjas – 94, 203
 Aristidas Kvintilijanas („Apie muziką“) – 186
 Aristofanas – 17sq, 25, 35
 Aristotelis – 17, 19, 29sq, 57, 83, 102, 122sq, 125, 127–129, 131–133, 135–165, 172sq, 176–178, 181sq, 184, 193, 195, 212
 asketai – 220
 Atėjūnas („Istatymuose“) – 22sq
 Atėnai – 38, 106
 Atėnė – 27sq, 38, 107, 109–111, 117, 203, 209, 216
 Atėnietis („Istatymuose“) – 39, 70, 87sq, 125, 215
 Atlantas – 30
atmintis (μνήμη) – 157
atomai – 165sq
atsitiktinumas – 40
 Aubenque, P. – 29
augalai, augalų siela – 155–158; *dangiškasis augalas* – 84, 195
augimas, augimo galia, augalinis sielos pradas (τὸ φυτικόν) – 119sq, 197sq
 Augustinas, šv. – 61, 155
auklėjimas – 73, 97, 217
 Babelio bokštas – 192sq
 baimė – 94, 153
 Balbas – 207
 bamba – 119, 126
 Basilidas (gnostikas) – 185sq
 bausmė (teismo) – 62, t. p. žr. *Hadas beaistriškumas* (ἀπάθεια, ἀναληγῆ-σία) – 182
 begalybė – žr. *riba*
 Belerofontas – 215sq
 bendrija (κοινωνία, *societas*) – 176

- Benveniste E. – 222
 Borėjas – 15, 168
 Brès, Y. – 101
 Briarėjas – 208
 būdas (sielos, žmogaus, valstybės) – 63, 70, 132sq, 182sq; gyvenimo būdas – 128
 būtinybė – 40
 būtis, būties pavidalai – 75, 89sq
 chaldėjai – 191
Charmidas – 31, 33, 53
 Chimaira – 15, 28, 54, 192, 208, 216
 Chrisaoras – 216
 Chrisipas – 124, 170–173, 177, 180, 209sq
 Ciceronas – 173, 178, 181, 207
 Damaskijas – 56
 dangus – 67sq, 76sq, 79, 91–97, 163, 169, 184–188, 194–196, 199; t. p. žr. *žvaigždės*
 daugybė – žr. *vienis*
 Daniélou, J. – 204
 Dareijas – 105
 darna, tvarka, harmonija (τάξις, κόσμος, συμμετρία, εὐταξία) – 44, 46sq, 60, 68sq, 75sq, 78, 84–86, 90, 92, 94, 172, 211–213, 216
 Delfai, Delfų šventykla, Delfų orakulas – 15, 27–29, 31, 59
 Demetrijas Falerietis – 29
 Demokritas – 37, 105, 117sq, 120
 dermė (ἀρμονία) – 53, 62–64, 120sq, 124–132, 221; t. p. žr. *pusiausvyra, siela*
 diafragma (φρένες) – 112, 114
 dialektikos menas, dialektinis pažinimas, (filosofas) dialektikas – 20–24, 33, 35, 101
 dialogas (literatūrinė forma) – 52
 Dievas, dievai, dievybė – 21, 23, 29, 37sq, 41sq, 60, 65, 68, 72, 76–79, 81–85, 90–97, 110 („dievų įsikimas“), 120, 130, 147–152, 161, 168sq, 174–176, 178sq, 183, 187, 189–203, 207, 211–213, 215–218, 220
 dieviškasis sielos pradas – 55–57, 64sq, 83–87, 149sq, 159–161, 183sq
 dievobaimingumas – 77, 96sq
 Dionas – 39, 179sq
 Dillon, J. – 204
 Diogenas iš Apolonijos – 41
 Diogenas Kinikas – 190, 218
 Diogenas Laertietis – 118sq
 Dionisas – 217
 Dionisijas Jaunesnysis – 39, 61
 Dirlmeier, F. – 138sq, 149
 dorybė (ἀρετή), dorybingas (žmogus, siela) – 33sq, 39, 45, 53, 59–63, 65, 68, 70–73, 77sq, 81, 88, 95, 97, 102–104, 129, 139–142, 147–149, 151, 161, 163 (διανοητικοί ἀρεταί), 164 (ἠθικοί ἀρεταί), 171, 175sq, 204, 212sq, 218; t. p. žr. *yda*
 dorovė, moralė – 36sq, 55, 65, 81sq, 97, 106 („dorovės filosofija“), 138sq, 212sq
 draugystė – 52, 67, 130, 139sq, 146, 149sq
 dvasia (πνεῦμα) – 167sq, 173, 179 (*animus*), 183 (πνευμάτιον), 185–187, 221sq
 Dzeusas – 26–28, 37sq, 58, 67sq, 87, 94sq, 108sq, 144, 168, 174sq, 179sq, 184, 203, 207–210, 217
 Echekratas – 124
 Echidna – 27, 56, 216
 Egiptas, egiptiečiai – 116sq, 128sq, 219
 egzegezė, alegorinis mitų aiškinimas – 19sq, 41, 107–109, 189–193, 202–211, 215–217
 elgesys – 102sq, 110
 Empedoklis – 119, 121sq, 130, 170, 184
 entelecheija („išsipildymas“, ἐντελέχεια) – 155, 157

Epiktetas – 172sq, 179sq
 Epikūras – 118, 165sq, 171, 195
 (epikūrininkai), 211
 Epinomis – 91, 93, 95sq
 Eras, Ero regėjimas – 80
 Eriksimachas – 121sq
 eristika – 24
 Erotas – 121
 Estienne, H. – 17
 etika – 174, 211sq; t. p. žr. *dorovė*
 Etikos – 135, 138sq,
 etimologija – 16sq, 57sq, 72, 144sq,
 208, 223sq
 Etna – 27
 Euripidas – 41, 103, 115
 Europa, Europos tautos – 117
 Faidonas – 124
 Faidonas – 86sq, 105, 121, 124sq,
 132, 166, 205, 221
 Faidra – 103
 Faidras – 15, 19
 Faidras – 16–22, 24, 51, 56, 68–70,
 73, 78sq, 82, 87, 95, 115sq, 180,
 215, 218
 Farmakėja – 15
 Feidijas – 17
 Filebas – 23sq, 31, 127
 Filypas Opuntietis – 36
 Filolajas – 119, 124, 126sq, 221
 Filonas Aleksandrietis – 187, 189–
 202, 204–206, 210–211
 filosofija, filosofas – 20, 22, 39, 53,
 75, 82, 93, 122sq, 130, 164, 189,
 217; filosofijos tikslas (τέλος) –
 213; žr. t. p. *dialektika*
 fizika, gamtos mokslas, gamtos fi-
 losofija – 174, 197, 204, 206–208,
 221
 Frazer, J. G. – 114
 Gaja (Žemė) – 25sq, 28
 Galenas – 116, 122, 124, 170, 172
 galva – 83–85, 108–110, 114, 119,
 126, 170, 201, 209

garbėtroška (φιλονικία, φιλοτι-
 μία) – 49–51, 84, 104
 gėda – 152sq
 geismas, geismingasis sielos pradas
 (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν) – 34,
 48–51, 81, 83–86, 89sq, 94, 104,
 108, 117sq, 120, 123, 139, 149,
 152–154, 156, 183, 187, 199, 203
 Geriono šuo – 27
 gėris – 86, 88, 141 („svetimas gė-
 ris“), 146, 213
 Gigantai, Titanai – 26, 193, 217sq
 Gigas – 43, 65
 Gigon, O. – 102, 135
 giminės – žr. *rūšys*
 gimnastika, mankšta – 40, 55, 69
 gyvybės pakopos – 119sq, 126
 gyvybingasis pradas, gyvybinga
 galia (τὸ ζωτικόν, ζωτική δύνα-
 μεις) – 119, 194, 197 (ψυχική δύ-
 ναμεις), 198 (φύσις)
 gyvūnai, gyvulių siela – 155–158
 Glaukas – 82
 Glaukonas – 42
 gnostikai – 185sq
 Gomperz, Th. – 113
 Gorgijas – 36, 61, 67, 87, 95, 130
 Gorgonė (Medūza) – 15, 215sq
 Graikija (klimatas) – 117
 Guthrie, W. K. C. – 125
 Hadas, pomirtinis teismas, pomir-
 tinis sielos likimas – 43, 50sq, 79–
 81, 111, 159; Hado šalms – 65
 Heinze, R. – 138
 Hekatajas Milėtietis – 19sq
 Hera – 17, 27sq, 208
 Herakleidas Pontietis – 123, 131
 Herakleitas („Homero alegori-
 jos“) – 107–109, 205sq
 Herakleitas Efesietis – 30sq, 59,
 105, 122, 167, 131
 Heraklis – 27
 Hermetiniai raštai – 186sq
 Hermijas – 56, 73, 95, 216sq

VARDŲ IR DALYKŲ RODYKLĖ

Hermis – 27, 94
 Herodotas – 124
 Hesiodas – 26, 37sq, 58, 65, 170, 209
 Hestija – 95
Hipijas Didysis – 16
 Hipodamas Milėtietis – 128sq
 Hipokentaurai – 15, 208, 216
 Hipokratas – 74, 116–118, 126, 130
 Homeras – 65, 76, 107–115, 167, 170, 203, 206, 218sq, 222
homerinis epas – 37
Homero gyvenimas – 168
 yda – 55, 61sq, 73, 171sq, 199
Iliada – 37, 107, 110sq
 Iras – 110
 Isidoras (gnostikas) – 186
 Isokratas – 104, 129
įstatymai – 36, 39sq, 72sq, 87sq, 91, 93, 95, 110, 125, 151, 215, 217
 įstatymas – 40sq, 67, 73
 išminčius (σοφός) – 15, 23, 41, 50, 130, 150, 180; „septyni išminčiai“ – 29–30, 105; t. p. žr. *sofistai, filosofija, filosofas*
 išmintis (σοφία) – 45sq, 49, 60, 96, 163; t. p. žr. *protingumas*
 įtūžis – 152sq
 Izidorius Sevilietis – 219
 Jaeger, W. – 116sq
 Jamblichas – 119, 123, 131, 186, 215
 Jeva – 203sq, 210
 Jonas Chijietis – 129
 Jonija – 106
 Jono Stobiečio „Antologija“ – 204sq
 judėjimo galia – 154, 157sq
 judesiai (sielos pradų, κινήσεις) – 92–94
 Jupiteris (planeta) – 91, 94
 jutimas, joslės, jutimo pradas (αἴσθησις, τὸ αἰσθητικόν, αἰσθητική δυνάμις) – 94, 105, 119, 154, 157, 167–169, 196, 199–202, 208sq (*sensus*)

kalba, balsas – 94; tarimo ir aiškinimo galia (τὸ ἐρμηνευτικόν), 167, 187, 198
 Kalikratidas („Apie namų laimę“) – 204, 206
 kariai (valstybės luomos) – 45
 Kebėtas – 51, 124, 205
Kebėto paveikslas – 204sq
 kepenys – 86, 108, 118
 Kerberis – 27, 54
 kinikai – 218
 Kirkė – 81
 Klaudianas – 60sq, 85sq
 klausia – 93, 201
 Kleantas – 170
 Klemensas Aleksandrietis – 185
 klimatas – 116sq
 Kolotas – 18
 Kornutas – 207
 kosmopolitai – 190; t. p. žr. *piliečiai*
Kratilas – 57, 72, 144, 223
 kraujas – 194, 222
 Kreta – 128
 krikščionys – 189, 211, 218–220
 Kristus – 220
 Kritijas – 41
 Kronas – 28, 37, 94, 203, 205, 207sq, 217
 krūtinė – 83, 165, 199, 209, 222
 Ksantipė – 26
 Ksenofanas – 219
 Ksenofontas – 74, 104
 kūnas, kūno organai, kūno pradai – 20sq, 62sq, 69, 80–87, 93sq, 96, 108, 111, 116, 118–121, 125sq, 130–133, 137–139, 154sq, 158, 160–166, 169sq, 172sq, 183, 187, 199; t. p. žr. *galva, kepenys, kraujas, krūtinė, pilvas, plaučiai, smegenys, širdis*
 laimė, gerovė (εὐδαιμονία), laimingas žmogus – 61, 78, 84, 89, 131, 148–150, 162, 174, 177, 205 (Laimė), 211, 218

liga – 172, 182, 219; t. p. žr. *sveikata*
 lygybė – 87sq (geometrinė ir arit-
 metinė), 121, 134, 143sq
 logika – 174, 176
logos (stoikų) – 168, 169 (λόγος
 ἐνδιάθετος, προφορικός), 172,
 174sq, 183; ὁμολογουμένως ζῆν –
 170, 177
 Lukrecijus – 165sq
 Makrobijus – 186
 malonumas, malonumo siekis – 49,
 88–90, 121, 199; t. p. žr. *skausmas*
 Markas Aurelijus – 180, 183sq, 186
 Marsas – 91, 94
 Marsijas – 64
 mąstymas, mąstymo pradas (νοῦς,
 διάνοησις, τὸ νοερόν) – 84, 92–
 95, 104, 119, 144, 147–152, 155,
 159–163, 168, 175, 183–187, 194–
 204, 217
 mažoji santvarka (μικρὸς δῖακοσ-
 μος, „mikrokosmas“) – 120, 183
 Medėja – 103
 medicina, gydimo menas – 21, 40,
 53, 74sq, 115–117, 121sq, 124,
 126, 133, 139, 164, 169sq, 221sq
 mėgdžiojimas – 63sq, 75sq, 83, 89,
 92–95, 150, 211sq; t. p. žr. *pa-
 vyzdys, supanašėjimas su Dievu*
 meilė – 122 (Empedoklio Meilė);
 meilė sau – 140, 151, 174
 menas, amatas – 23, 40, 63, 68
 Mėnulis – 41, 91, 94, 185–188
 Merkurijus (planeta) – 91, 94
 Metidė – 209
 Metrodoras Lampsakietis – 41
 mitai, mitologija – 16, 68sq, 76,
 191sq, 203–210, 215sq, 219
 mitimo pradas (τὸ θρεπτικόν) –
 156–158, 164
 mokslas (ἐπιστήμη) – 33, 153, 163
 (teoriniai mokslai); t. p. žr. *ži-
 nojimas*
 Moline, J. – 51

Morau, P. – 135sq, 138, 151sq
 moteris, moteriška prigimtis, mo-
 teriškasis pradas, žmona – 71,
 80, 196, 200–204, 206
 Mozė (Įstatymdavys) – 190, 192–
 194, 204, 210
 muzika – 24, 55sq, 62–64, 93, 122,
 126, 129–131, 197, 217; t. p. žr.
dermė
 narsa – 45sq, 64, 70–72, 147, 177,
 183
 Neapykanta – 122
 Nemėjos liūtas – 27
 nemirtingumas, amžinumas, mir-
 tingasis ir nemirtingasis sielos
 pradai – 82–84, 86, 91sq, 151, 159,
 217
 neoplatonikai – 120, 213, 216sq;
 t. p. žr. *platonikai*
 neprotinga sielos dalis – 139sq, 156,
 162–165, 173, 187
 nervai – 169
 nesivaldymas (ἄκρασία) – 55, 102,
 128, 139sq, 171; t. p. žr. *nugalėti
 save, susivaldymas*
 neteisybė, neteisingas žmogus –
 61sq, 78sq, 142sq; t. p. žr. *teisín-
 gumas*
 Nietzsche F. – 212
Nikomacho Etika – 141, 143, 145,
 147, 151–154, 157, 159, 162
 Nojus, Nojaus laivas – 202
 noras, norėti (βούλησις, βούλεσ-
 θαι) – 140, 154, 156
 nugalėti save – 34, t. p. žr. *nesival-
 dymas, santūrumas, susivaldymas*
 Nulemtis (εἴρμαρμένη) – 168
 nuomonė (δόξα) – 89–91
 nuonokumas – 118sq (νοῦς), 222
 (φρένες)
Odiseja – 37, 109–112
 Odisejas – 81, 107sq, 110sq, 206
 Okeanas – 30

- Olimpas – 26sq, 192
 oras (sieloje) – 167sq, 182, 221–223
 Oreitija – 15
 orfikai – 170, 217
- Palaiifatas – 19
 Panaitijas – 181–183
 Parmenidas – 22, 37sq
 pasirenkantis sielos pradas – 162
 pasirinkimas – 161 (προαίρεσις),
 173 (κρίσις)
 Patrokliis – 113
 pavidalai (sielos, esybės, εἶδη,
 ἰδέαι) – 20–25, 47, 116sq, 150;
 t. p. žr. *dalys, rūšys*
 pavyzdys – 65, 76, 91, 94, 211sq;
 t. p. žr. *mėgdžiojimas*
 pažink save (γνῶθι σαυτόν), savęs
 pažinimas – 15–20, 24–26, 29–33,
 35, 56, 59, 65, 131, 151sq, 178sq,
 190sq; t. p. žr. *Delfai, išminčiai*
 Pegasas – 15, 216
 Periklis – 104
 Persėjas – 216
 persikūnijimas – 80–82, 86
 pyktis, piktumas, piktasis sielos
 pradas (θυμός, τὸ θυμοειδές) –
 48–51, 54sq, 57sq, 72, 81, 83, 85sq,
 89sq, 94, 103–106, 109–111, 114,
 123, 139, 153, 156, 168, 183, 187,
 199, 203, 206, 209, 222; t. p. žr.
veržlumas
 piliečiai, piliečių būdas – 70–73,
 189sq („mikropolitai“, „kosmo-
 politai“)
 pilvas – 83, 110, 199
 Pironas – 218
 Pitagoras – 118, 122–124, 130sq
 pitagorininkai – 119, 122–127, 129–
 133, 161, 204–206, 221
 Pitonas – 56
 Platonas – 16–97, 101–111, 115–
 118, 120–125, 128–142, 144–159,
 161, 165, 169, 172sq, 175, 177–
 182, 184, 186, 192sq, 195, 198, 203,
 206, 211sq, 215, 218sq, 221, 223
 platonikai – 123, 152, 186, 195,
 206sq, 211, 213, 215–218; t. p. žr.
neoplatonikai
 plaučiai – 85, 110
 Plutarchas – 18, 122, 131, 195, 207
 poezija, komedija, tragedija – 52,
 63sq, 209
 Pohlenz, M. – 170, 184
 pojūčiai (αἰσθησεις) – 93; t. p. žr.
jutimas
 Polibijas – 19
 politika – 133
 Politika – 135, 138
 Politikas – 22sq, 68sq, 76, 95
 politikas, valstybės vadovas – 22,
 71, 138sq
 poreikis – 50sq, 121
 Porfirijus – 81, 186, 203
 Poseidonas – 216
 Poseidonijas – 122–124, 175, 181,
 183–185
 potraukiai, polinkiai (sielos, sielos
 dalių, žmogaus) – 48–50, 70–73,
 84, 86, 90, 103, 154, 164, 171; t. p.
 žr. *aistros, siekiai*
 pradai, dalys (μοῖρα), galios (δυνά-
 μεις) (sielos) – 24, 34sq, 48sq, 51–
 55, 68sq, 73, 82–91, 94, 106, 110sq,
 119, 128–131, 133–135, 140, 143,
 152–162, 167–169, 187, 189, 201–
 203, 211–213; sielos (pradų)
 tvarka – 51–53, 67sq, 82–84,
 211sq; t. p. žr. *pavidalai, rūšys*
Pradžios knyga – 196sq, 206, 210
 priešybės – 122, 124, 127, 129, 221–
 223
 prigimtis, gamta (φύσις) – 39–41,
 67, 88, 168, 170, 175, 181
 Prodikas Kėjietis – 41
 Prometėjas – 23, 30, 85
 Protagoras – 104
 protas, protingasis sielos pradas

- (λόγος, τὸ λογιστικόν, φρήν, νοῦς, διάνοια) – 28, 48, 54sq, 64sq, 83–86, 88–90, 104sq, 108–112, 114, 118–120, 122sq, 131, 138sq, 147sq, 150–152, 155–159, 163–177, 181, 183, 186–188, 194, 198 („galvojimo galia“, διανοητική δύναμις, „protavimo galia“, λογική δύναμις), 203sq, 206, 208, 212sq, 216sq; t. p. žr. *dieviškasis sielos pradas, mąstymas, nemirtingasis sielos pradas, vedantysis sielos pradas*
- protingumas (φρόνησις) – 163sq, 177, 203; t. p. žr. *išmintis*
- Protreptikas – 159
- Apie Homero gyvenimą ir poeziją (pseudo Plutarchas)– 109
- Puota – 121
- pusiausvyra (ἰσορροπία, ἰσορροπος) – 68–70, 73sq, 88, 121, 134
- rega – 92sq
- retorika, iškalbos menas – 21sq, 51, 104
- riba ir begalybė – 23sq, 127, 216sq
- Rohde, E. – 113sq
- Rojaus medis – 197
- Rose, J. – 113
- Rowe, C. – 125
- rūšys ir giminės (sielos, esybės, eidė, γέννη) – 22–24, 35, 47sq, 152sq (loginės); t. p. žr. *pavidalai*
- saikas – 30
- santūrumas, sveikas protas (σωφροσύνη, σωφροειν) – 31–34, 45, 47, 62sq, 65, 67, 71, 75, 78sq, 81, 95, 130, 164, 177, 184, 216
- Sara – 204
- sargybiniai (valstybės luomas) – 45, 63, 88sq
- Sarpedonas – 113, 167
- Saturnas (planeta) – 91, 94
- Saulė – 41, 91, 94, 96, 144, 185
- sąžinė („įsijautimas“, „savižina“, οικειώσεις, συνείδησις) – 178
- Schulz, W. – 126
- Scipionas Afrikietis – 178
- Scipionas Emilijanas – 178
- Sekstas Empirikas – 118
- sekti Dievu – 21, 95, 180, 184; t. p. žr. *supanašėjimas*
- Seneka – 175
- Sicilija – 35sq, 133, 221
- Siebeck, H. – 113
- siekiantysis sielos pradas (τὸ ὁρεκτικόν) – 156, 164
- siekimas (ὁρεξις), siekiai (ὁρμαί) – 156sq, 171, 182sq; t. p. žr. *potraukiai*
- siela (ψυχή) – 111–115 (homeriniam epe), 113–115 (dviejų sielų teorija), 119, 167, 185; siela dermė (ἁρμονία, κρᾶσις) – 120sq, 124–127, 130–133, 185–187 (priaugusi siela), 194 (siela dvasia ir siela kraujas), 221–224 (šaltasis ir šiltasis pradai); t. p. žr. *anima, oras, pradai, ugnis*
- Simijas – 51, 121, 124sq, 221
- Simonidas – 149
- Sirianas – 56
- skaičiai – 127, 128sq (skaičius trys), 130sq
- skausmas (nemalonumas, liūdesys, λύπη) – 121, 209
- skepsis, reliatyvizmas (dorovėje) – 38, 55; skepsio filosofija – 211, 218
- Skilė – 54
- smegenys – 118sq, 133, 169, 186
- sofistai – 19sq, 22, 25, 35, 38sq, 41sq, 48, 103–105, 141sq
- Sofistas – 22, 24
- Sokratas – 15–21, 24–29, 31–35, 39, 41–50, 54–57, 59, 62sq, 65, 67, 74sq, 77–79, 82, 86–88, 92, 101–106, 110, 116, 124, 130, 132, 136,

138, 141, 144sq, 149, 154, 166,
179, 190sq, 193, 212, 215, 221, 223
Solonas – 38
Sosiadas – 29
spėjantysis sielos pradas (τὸ δοξα-
στικόν) – 162
Speusipas – 97
Stesichoras – 17, 170
stoikai – 112, 122, 124, 166–182,
194sq, 204–210, 212, 218
Strabonas – 19
sugebėjimas (ἐξίς) – 199
supanašėjimas su Dievu (ὁμοίωσις
θεῷ), dievėjimas, panašumas į
Dievą – 21, 59, 75–78, 83, 90–93,
147–151, 211–213; t. p. žr. *pavyz-
dys, mėgdžiojimas*
susivaldymas (ἐγκράτεια) – 34, 104,
139, 164; t. p. žr. *nesivaldymas*
sutikimas (συνκοτάθεις) – 171
svarstantysis, skaičiuojantis sielos
pradas (τὸ λογιστικόν, τὸ βου-
λεντικόν) – 48, 153, 162
sveikata (kūno, sielos) – 53, 62sq,
68, 75, 129, 133, 138, 172, 182
šaknys (sielos) – 84, 193–196
šeima – 132, 206
Šėtonas – 220
širdis – 85, 110, 112, 114, 118–120,
126, 169, 209
Šventasis Raštas (Senasis Testa-
mentas) – 189–202, 211
Tarė – 191
Tartaras – 25sq, 28
Teagenas Regietis – 203
Teaitetas – 77sq
Teisybė (Dikė) – 37sq, 78
teisingumas, teisybė (δικαιοσύνη,
δίκη), teisingas (žmogus, elgesys,
siela) (δίκαιος) – 35–47, 52–54,
59–67, 72–82, 84–88, 93–95, 97,
128–131, 134, 137–139, 141–147,
149sq, 152, 161, 176sq, 184, 213

telkianti galia, įtampa 168 (τόνος),
197sq (ἐκτική δύναμις); ἀτονία –
172
Temidė – 38
Temistijas – 163
Teofrastas – 29
Teognidas – 105
Tertulijonas – 83, 218
Tetidė – 208
Thesleff, H. – 35
Tifonas (Tifojėjas), tifoniškasis
sielos pradas („pasipūtimas“,
„puikybė“, τῦφος) – 15–20, 25–
30, 56–59, 61, 178sq, 184, 192,
216–220; ἀτυφία – 184, 218, 220
tikėjimas, religija – 20, 36, 41, 65,
96, 161
Tylor, E. B. – 115
Timajas – 133
Timajas – 68sq, 76sq, 80–86, 90–95,
120, 125, 128sq, 133, 150, 154sq,
165, 195, 203, 206
Timonas – 218
typha angustata – 218
Titanai – 26, 28, 217
Titijas – 108
Topika – 152
Trasilas – 43
Trasimachas – 35, 42, 116, 141
Tukididas – 41, 104, 106
ugnis (sieloje) – 182–186
Uranas – 207
vaizduotė, vaizdavimo galia (τὸ
φανταστικόν) – 94, 156sq, 171,
172sq („ispūdžiai“)
valdymo tipai – 135–137, 146sq
Valentinus (gnostikas) – 185
Valstybė – 33–36, 53, 59–66, 77, 79–
82, 84–89, 92, 95, 101, 103–105,
107, 109, 116, 123, 128, 133, 135–
138, 141sq, 145, 149sq, 154sq, 193,
215
valstybė, valstybės luomai, sant-

varka, valstybės būdas – 35sq, 44–47, 60, 68, 70–73, 75sq, 81, 87sq, 97, 104, 128sq, 133, 136–138, 146, 189sq, 192sq, 220; t. p. žr. *piliečiai, valdymo tipai*

vedantysis, vadovaujantysis sielos pradas (τὸ ἡγεμονικόν) – 167, 171, 177, 197

Venera (planeta) – 91, 94

veržlumas, veržlusis sielos pradas – 50, 112, 119sq, 152, 203; t. p. žr. *pyktis*

vežimas (sielos) – 69sq, 73sq, 84, 86, 93, 95sq, 104, 181, 186

vienis ir daugybė – 23

vienvaldystė („absoliutizmas“, μοναρχία) – 121, 133sq

VII Platono Laiškas – 36

vyras, vyriška prigimtis, vyriškasis pradas – 70, 200–204, 206; t. p. žr. *moteris*

Visata, Visybė, pasaulis, kosmas –

VARDŲ IR DALYKŲ RODYKLĖ

37, 52, 65, 67–69, 76sq, 92–95, 103, 105, 120, 130, 132, 149sq, 158, 161, 166–168, 174–177, 180, 188–190, 199, 202, 209, 211–213; Vysybės siela – 90sq, 93, 194sq

Zenonas Elėjietis – 22

Zenonas Kitietis – 166sq, 170sq, 177, 182

žemė – 196

Žemė – 94sq, 186; t. p. žr. *Gaja*

žinojimas – 79, 89

žirgai (sielos) – 69sq, 178

žmona – žr. *moteris*

žmonių tipai – 50, 123sq (ir gyvenimo būdai), 137

žvaigždės, dangaus šviesuliai – 80, 91–97, 186sq, 194

žvėris, gyvūnai, žvėrys sieloje, gyvuliškasis sielos pradas – 54–56, 61, 64, 80, 83, 86, 103, 123, 216

Tatjana Aleknienė
SIELOS DERMĖS

Viršelio dail. Tomas Vyšniauskas

Leidykla „Aidai“ (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius.
Užs. Nr.665 Spausdino AB „Vilspa“
Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius